第二十八课

1．二十二根有哪些?

2．根的法相是什么?

3．请分别从有部和经部的角度解释“传说五根四功用”这句颂词。

4．有部说男根、女根、命根、意根四根各具哪两种功用？经部如何承许?

5．五受用根如何起到染污作用？八根如何具有清净功能?

被人们称为第二大佛陀的世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》，现在讲第二根品。前面所谓的界，是指十八界。佛经里经常说：“何人精通诸界，此人获得解脱。”也就是说，任何一个人如果精通十八界的话，就已经精通了世间有为无为一切法，此人一定会从轮回中获得解脱。

第二品　分 别 根

本品主要介绍有漏根和无漏根，或者说二十二根。根据蒋扬洛德旺波尊者的科判：

第二分别根品分二：一、根之安立；二、有为法产生之理。

甲一（根之安立）分六：一、根之自性；二、此处所说根之本体；三、根之分类；四、根之得舍；五、沙门四果以几根而得；六、具根之理。

乙一（根之自性）分二：一、根之功用；二、根之定数。

丙一、根之功用：

首先讲什么叫做根，什么叫做根的力量，也就是根的含义。

传说五根四功用，余四各具二功用，

五根八根彼一切，分具染净之功用。

所谓的根，梵语称为“恩扎”，有自己、自在之意，还有功用、增上等的意思。唐玄奘翻译为增上，佛教中有“增上果”等说法，算是比较普遍的一种用法，但另一方面来说，以增上来解释比较难理解。因此，这里用“功用”来解释，也可以称为一种妙用或者功能。

“传说五根四功用”，这里讲到有二十二根，其中眼耳鼻舌身五根，具足四种功用的缘故，安立为根。“余四”，其他四种根——男根、女根、命根、意根，

具足两种功用而安立为根。五种受用根和最后八根，分别具足染污和清净之功用，由此安立为根。

颂词中也用了“传说”一词，表达了一种不满的语气。有部宗安立五根有什么理由呢？他们说五根有四种功用，也即具有四种条件才安立为根。哪四种条件呢？第一个是庄严，眼根、耳根等五根对身体起到庄严的作用，缺少任何一根则身体不庄严。第二个原因是，根对身体或众生可以起到保护的作用，比如耳根听到声音之后，知道前往某某处可能会出现不愉快的事情，为了避免陷入歧途而不再前往；眼根见豺狼、阿修罗等时，可以及时对自己加以保护；鼻根在嗅到恶香时，可以尽量避开；舌根也是同样，在品尝到对自己身体不利的食物时，就不会继续食用；身根在接触到刀刃等兵器时，可以马上做出反应来保护自己。第三个理由，根可以取自己的境，比如眼根通过取色境产生眼识，耳根取声音产生耳识……五根取各自境而产生各自之识。第四个原因是成为不共名言之因，比如世间上的各种声音都有不同的名言，这些名言通过耳根才能发现；外境各种各样的色法也有不同的名言，比如碗是白色、柱子是红色等，这些不共的名言通过眼根才能接受，其他的香味触也是如此。

经部宗不太承认上述观点，有部所说的四种功用当中，五根取各自之境产生各自的识，这一点可以承认，其他三种功用不仅不承认，并且加以否认。

怎么否定的呢？比如第一个，有部说起到庄严的作用，这种说法不合理。因为庄严并不是用眼根、耳根等起作用，眼根、耳根在里面，有部自宗也说它们是胡麻花、平行的筒针等形状，在外面是见不到的，真正起庄严作用的应该是根依，比如眼依、耳依等。因此你们所谓的根起庄严作用是不合理的。这一点，我们应该也可以承认，因为“眼根长得很好”等说法是没有的。有部宗自己也认为，眼根是眼睛里的一种透明色法。这种色法根本起不到庄严的作用。

有部所说的第二个原因——起到保护作用，按照经部宗观点，这也是不成立的。为什么呢？因为见到或听到对自己不利的外境时，真正对身体和寿命起保护作用的，并不是根，而是眼识、耳识、鼻识等，如果没有识，仅仅依靠根，根本无法辨别前方是否有违缘。因此第二个理由也是不成立的。

第三个，五根依靠各自的境产生自己的识，这一点是承认的。

第四个理由，成为不共名言之因这一点，实际并不是以根来起作用，比如见到红色的柱子以后，产生红色柱子的概念，这并不是单独以根来起作用。首先眼根已经见到了红色的柱子，随后产生红色的眼识，最后意识在中间辨别“这是红色的柱子”，根只是起到一个间接的作用，并非直接因。真正起到根本作用的，应该是能够辨别的心识。所以说第四个理由也是不成立的。

为什么世亲论师在颂词中用“传说”呢？因为有部宗以四种功用来安立五根，世亲论师并不承认，他按照经部宗的观点，只承认其中的一个，因此用“传说”来表达自己的不满。

其余男根、女根、命根、意根四种，有部宗认为具足两种功用。但这种说法，经部宗也是有些承认，有些不太承认。比如男根、女根，有部宗认为这是除身体根依以外有一种具有形色、显色的实体法。《俱舍论释》当中也有说明，男根、女根的两种功用是什么呢？第一个，可以辨别总的众生，依靠男根、女根分为男性和女性；第二个，由男根、女根不同，令男性、女性的声音等很多方面有所不同。命根，即寿命，也有两种功用：一是结生，依靠命根起到结生的作用；二是安住于同类，比如一个人长期安住于人类的行列当中，主要是以命根来起作用。意根也有两种作用，一是可以引发善恶业；二是起到结生的作用。

所谓的结生，大家都知道，比如我现在已经死了，意识马上进入中阴或者进入下一辈子，这就叫做结生。也就是说，连接前世后世的这种意识，就叫结生。有部宗认为：命根和意根都可以起结生的作用。那是不是有重复的过失呢？没有重复的过失。有部认为：命根起到即生结生到中阴的作用，意根则是从中阴结生到本有或者说下一辈子的作用。所以，意根具足结生的作用，不会有重复的过失。

"五根八根彼一切"，五根指受用五根，即身乐受、身苦受、意乐受、意苦受、舍受五种。也就是说，五根群体中所得到的快乐感受，全部叫做身乐受；五根群体中所得到的痛苦叫做身苦受；意识群体中所得到的快乐，称为意乐受；意识群体中所得到的痛苦，称为意苦受；不乐不苦就叫做舍受，它没有分身和意。有关身受和意受，下文还会阐述。一般凡夫人就是依靠乐受和苦受造作恶业，因此，具有染污的功用。所谓的八根，指信、精进、念、定、慧，这叫做涅槃五根，再加上未知当知根、已知根、具知根，分别是见道、修道、无学道的根，此八根具足清净的功用。

既然说"十二内界均为根"，那么到底什么是根呢？

佛教中经常会讲到五根、六根，但是对二十二根的说法，可能没有学过《俱舍论》的人会比较陌生，麦彭仁波切在《智者入门》中详细介绍了二十二根。大家对二十二根一定要通达。

有部宗认为：所有的根都是一种实体存在。经部宗以上虽然不承许根是一种实体法，但是所谓的根应该具足，并且有不同的作用和能力。

那么，众生的所有界当中，是不是不多也不少，只有二十二根呢？并不是这样的。释迦牟尼佛在世时，根据上星宁巴[1]的意乐和根基，宣说了二十二根。实际上，众生相续中还有很多根，若归摄来讲，可以包括在六根当中；若在不同方面分类，还可以分很多的根，二十二根不一定包括所有根。

对以下这些，结尾都加上"根"字，眼、耳、鼻、舌、身、意、男、女、

[1] 佛陀时代一位佛弟子的名字，义为自性平等。

命、乐受、苦受、意乐受、意苦受、舍受、信、精进、念、定、慧、未知当知、已知、具知，共有二十二根。

根的法相是什么呢？对任何一法能起到不共的根本性作用，故称为根。这只是暂时的一种法相，比如火有一种不共的作用，水也有不共的一种作用，这些为什么不安立为根呢？这里说，对这一法，它自己有一种独特的功用，从这一功用方面安立为根，因此是大致的分类而言。

若有人问：那么，对何法起到根本性作用呢？

眼等五根有四种功用，即庄严身体、保护身体、产生各自相应之识，以及名言不共因的作用。

男根、女根、命根以及意根四者，每一根都有两种根本性的功用。男根女根也各有两种作用，即起到区分众生中的类别以及互相之间差别的作用，因为通过男根与女根可辨别出众生的性别，而且能辨清乳房大小、声音高低等不同点。有些也不一定，男众当中也有声音特别细的人，女众当中也有声音特别粗的。但一般而言，从声音高低方面好分一点，男众声音特别低、女众声音特别高，这也是男根、女根不同的缘故。命根有两种根本性的作用，正如前文所说，在同人类中一直存在，以及死后结生，是命根所具有的两种功用。意根也有两种作用，即同类结生、与根之本体相同的功用。根本体相，按照唯识宗观点，在阿赖耶识上积业；按照有部观点，做善业、做恶业全部依靠意根来引发。所谓与根之本体相同的作用，也就是指能起功用的作者，以善不善等起引发，而成为身语善不善业。由于发心的善不善业，导致身体和语言也成为善不善业，因此说意根有一种不共的作用。

其中的“传说”是作者对有部宗观点的一种不满语气，下文中对有部宗观点的不合理性有明确阐述。

这以上所讲的观点，世亲论师稍微有点不满，但下面讲到的内容，世亲论师应该也是承认的。

五受用根起到染污的作用，由身乐受与意乐受而增长贪心。其中意乐受主要在意识当中产生，是从心里产生的乐受。身乐受主要指身体方面的感受，比如天气特别寒冷时，接触太阳会有一种乐受，或者眼睛见到悦意的法时，虽然眼识无有辨别的能力，但依靠眼识会带来一种快乐。所以，身乐受主要依靠五根识来辨别，意乐受主要是以意识来辨别。一般的凡夫人都是这样，从身苦受与意苦受中增上嗔心，由舍受中增上痴心，由此等五根增上烦恼。

这一点是总体而言的，有时候也不一定，依靠乐受不一定增长贪心，而是增长信心。《毗奈耶经》当中也有这样的公案，有些比丘在房间里面有一些芳香的气味，因为他以前转生于天界时，一享受这种妙香，就在内心生起乐受并马上入于禅定。当然，凡夫人处于悦意的环境时，一般会增长贪心烦恼，但个别众生依靠这种乐受，不但不增长烦恼，反面会增长禅定、智慧、信心等，这种

现象也是有的。

苦受也是如此，从大多数凡夫来讲，依靠身苦受或意苦受生起嗔恨心，也有个别众生，依靠苦受增长智慧或者信心等。我们中的有些人，依靠家庭不和或者生活中遇到大的违缘等，自己对三宝生起信心，心里对轮回生起厌离心，这些实际都是清净的心。还有一些瑜伽士，或者修行比较好的人，在遇到痛苦的时候马上转为道用，原来的痛苦变成清净心的因，根本不会成为染污之因，这种特殊情况应该是有的。

这里主要从总的角度来讲，凡夫依靠苦受、乐受增长嗔心和贪心，依靠不苦不乐的等舍心产生愚痴。

最后八根具有清净的功用，依靠信勤念定慧五有漏根不能直接断除烦恼，只是暂时压制烦恼。后三根——未知当知根、已知根、具知根，叫做无漏根，依靠这些无漏根可以断绝烦恼的种子。

第二十九课

1. 三无漏根有哪些？以何原因安立此三根？

2. 有人说无明、口、手、足、私处亦应立为根，这种观点是否合理？为什么？

3. 有部与经部分别以什么理由安立二十二根？自宗应如何承许？

4. 所谓的根是否决定为二十二种？请根据颂词内容详细分析，有部和经部分别持何种观点？

世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》共分八品，现在正在讲第二品。前面已经讲了，按照有部宗的说法，五根每一个有四种功用，男根、女根、命根、意根各有两种功用，五受用根和信等五根、未知当知根等三无漏根，均有各自之功用，由此安立为二十二根。

本来世亲论师在《俱舍论》的颂词当中，主要是站在有部观点来宣说，这一点在最后结文时也提到："说此对法我多依，克什米尔有部理，若有错误均我过，正法理量唯诸佛。"虽然是根据有部宗的观点来讲述此《俱舍论》，但个别颂词也讲到了经部观点。

这以上应该是有部宗对二十二根的认识，有些当然是合理的，但有些地方不一定合理，因此世亲论师在这里又讲了经部观点。

缘自境与缘一切，起功用故立六根，
身体具有男女根，由此立为男女性。
同类存在具染污，以及清净功用故，
承许命根与受根，以及信等为五根。
于获愈上涅槃等，起到功用之缘故，

立为未知当知根，已知根与具知根。

前文按照有部宗的观点，以四种原因安立了五根，但世亲论师以经部观点来说，眼耳鼻舌身有色五根，只会缘取自己的对境，比如眼根的对境是色法、耳根的对境是声音……以这种方式安立为根。“缘一切”是指意根，它可以缘一切法，比如未来过去现在的法、除自己对境以外的法，以及眼根、耳根等其他根的对境，都可以用意识来缘取。因此，以缘自境与缘一切的功用，从而安立为六根。

因为身体具足男根和女根的原因，以此安立为男性和女性。众生在同类中存在，安立命根。具有染污之功用的缘故，安立为受用五根。具足清净功用的原因，安立了信等五根。

最后三种无漏根，就是为了获得越来越上的有余、无余涅槃，或者见道、修道、无学道的功德，安立为未知当知根、已知根和具知根。也就是说，在获得见道时，以前从未了知的法已经了知，此时的根称为未知当知根；对于在见道时了知的法，继续串习、稳固而成为修道的根，也即已知根；一旦进入无学道，这些根则被称为具知根，按照小乘自宗观点，这时的根恒常不退转。由于具足获得涅槃等上上功德之功用的原因，安立为不同的三种根。

经部宗说：你们宗派所说的眼等五根具有庄严身体、保护身体以及名言不共因的作用是不应理的。前面也讲了，有部宗在安立五根时所承许的四种理由当中，只有一种理由是经部宗所认可的，其他的庄严身体、保护身体以及名言不共因这三种功用，不能成立。这一点，前文通过经部宗的教证理证已经进行了破斥。

那么，经部自宗的观点是怎样的呢？

实际上，五根只具有缘各自对境产生相应识的作用，而在意根面前，一切万法都可以成为它的对境，因此意根具有缘一切所知产生相应意识的作用，安立此六根的原因就是这样的。

男根与女根并不能起到区分众生的类别与差别的作用。也即并非如有部宗所说的，男根、女根在总的众生方面不能起到任何作用，而且众生的类别也不是通过男根和女根来区分的。就像色界的补特伽罗一样，色界无有男女根，如果以根来分，则会出现天人、天女成为非天人和非天女的过失，因此这种说法是不合理的。正是由于对男性、女性的本体起到根本性作用，才安立了此二根。

若问：男性、女性的本体是什么呢？

男根与女根是身根的一部分，而并不存在如有部宗所说的那种有形有色的实法，因为它们是执著自境之所触的有色根。实际上，男根或女根已经具有身根执著所触的法相，因此没必要单独再次安立。

经部自宗认为：男根与女根只不过作为执著所触之身识的所依而已。命根也不具有同类结生的作用，原因是意根自己就能起到同类结生后世的作用。由

于依次能起到同类存在、染污以及清净的根本性作用才将命根、五受用根、信等五根承许为根的。

那么，命根自己到底有没有特殊的作用呢？有。命根有同类存在的作用。因为起染污作用可以称为受用五根，这里染污主要是从轮回来讲；起解脱和涅槃等清净的作用而安立信等五根。

由于对获得越来越向上的涅槃等起到根本性作用，而安立了未知当知根、已知根与具知根。其中，对获得已知根起到根本性作用而立为未知当知根，因对获得具知根起到根本性作用而立为已知根，因对获得无余涅槃起到根本性作用而立为具知根。“等”字所包括的意思是，由对断除见断、断除修断及解脱烦恼起到根本性作用，也可安立未知当知根、已知根与具知根。这三种根叫做无漏根。对这三种根下文还会继续宣说。

丙二、根之定数：

所谓的定数，意思是说为什么只有二十二根？万事万物中很多法可以起到根本性的作用，这些法为什么不安立为根？

这里的数目并不是破他边的数目。什么是破他边的数目呢？即有些数目不能多也不能少，必定是这样的数目。但二十二根的数目并非如此，它是具有特殊必要性的一种数目，佛陀以智慧观察上星宁巴婆罗门的根基以后，对他宣说了二十二根。实际上，二十二根少也可以多也可以，这种数目只是以特殊必要而安立的。

心之所依彼差别，留存以及增烦恼，

资粮清净尽彼数，如是诸根亦复然。

世界上还有很多法会起到不同的作用，比如口、身体、房子等等，口有说话的作用、脚有步行的作用、车轮有旋转的作用等等。既然每个法都有不共的作用，为什么只安立这二十二法为根，其他法不安立为根，为什么呢？

安立这一数目有它的特殊必要性，六根可以成为心的所依，因为众生流转于轮回当中，主要是依靠五根和意根，因此安立为根。以男根、女根之差别，来区分男性女性，由此可以安立为根。

大家首先应该在科判上理解，如果没有藏传佛教的这种科判，现在很多汉传有关《俱舍论》的讲法，相当于以前印度论师们的讲法，没有清楚的科判，这样一来，恐怕初学者很难理解。因为有时候是经部宗的观点，有时候又是有部宗的观点，可能分不清楚。

这里又回到有部观点，为什么安立二十二根呢？以心之所依的原因安立了六根；还有“彼差别”，有部宗认为男根、女根可以对众生之间的差别作辨别；依靠命根留存于世间；以受用五根增长烦恼；“资粮”是指信等涅槃五根，因为依靠它们可以积累资粮；“清净”是指未知当知根、已知根、具知根。因此，依

靠这几个原因，安立二十二根具有一种特殊的必要，并不是所有法都可以安立为根。

若有人说：这么一来，无明、口、手、足、私处也都成了根，因为凡是起到不共作用的法都可以安立为根，既然如此，无明可以产生行、口可以说话、手可以取受东西、双脚可以行走、私处能够排泄……很多法都有它的根本性作用。

下面世亲论师对这个问题加以澄清：并不是以作用安立为根，而是观待特殊必要的烦恼与清净之基、本体以及果而确定有二十二根。也就是说，观待众生实体的基而成为心识所依的眼等六根，观待辨认众生的类别而安立男根女根，观待众生存留而立为命根，此等九根是烦恼性的基，五受根是烦恼的本体。其他法无法起到这种作用，比如人们的口，有时候也有清净的作用，因此不能起到烦恼本体和基的作用，不能安立为根。信等五根依靠信心和智慧能积累资粮，因而是清净之基，也即解脱的根本。未知当知根等三根是清净之本体。

总而言之，根据烦恼、清净之基以及自本体的数量，宣说了二十二种根。

下面颂词中用了一个“或”，满增论师和嘉哲论师认为，这是代表经部观点来宣说的。世亲论师在大多数颂词中，是站在有部宗观点来宣说的，个别问题上，也在颂词中引用了经部宗的观点。但是在《自释》里面，世亲论师主要以经部观点来分析有部的观点，这一点大家应该知道。

下一颂词中，实际是世亲论师站在经部观点，对二十二根的定数再次作了说明。当然，所谓的定数有两种，一是具有特殊必要的定数，二是不多不少的决定性数目，此处的定数应该是指前一种。

或漂轮回之所依，生存受用十四根，

如是灭尽诸轮回，诸根即是余八种。

按照经部宗的观点，可以从清净和不清净两个方面进行分析。眼根到意根之间的六根是漂泊轮回之所依，也即漂泊轮回的因。众生依靠男根、女根而投生轮回。“存”是指命根，依靠它可以在同类中继续存留。“受用”指受用五根。这十四根是不清净的根，也可以说是轮回的根源，由此安立为根。清净的有八种根，即信等五根和未知当知根等三根，这八种根同样起到灭尽轮回的所依、投生、存留、受用四种作用，因此安立为清净的根。

或者，按照经部宗的观点，观待漂流轮回与灭尽轮回而安立了二十二根，流转轮回方面安立十四根，灭尽轮回方面安立八根。

流转轮回的所依是六根，因为它们是众生实体之基，并依靠中阴六处而结生。依靠中阴六处的意思是指，依靠六根造业以后，在中阴继续投生于六道当中。这是从六根来讲的。

观待投生轮回而宣说男根女根，原因是男女二根接触会真实产生意形身，

而且眼根等也次第产生。此处是从胎生角度来说的，一般像化生等不一定依靠男根、女根。因此在学习论藏的时候，我们应该清楚：论典中未作全面分析不一定有过失，全面分析也没有必要，本论仅是就主要而言的。

彼等众生存留于轮回之因，就是所谓的命根。因为一切众生分别感受各自利害而安立五受根。

以上从流转轮回的角度宣说了十四根。

同样，灭尽轮回也有所依、投生、留存与受用四种。所有根中，除上述十四种以外，其余信等八根即是灭尽轮回之根。其中，信等五根是所依，依靠它们可以现前圣者果位的缘故。

产生清净之法的是未知当知根，最初产生无漏法之故，因为在获得圣者果位时，由原来的不清净成为现在的清净，这中间相当于一种投生的作用。因此，以前未产生的无漏法，依靠未知当知根已经产生了。

安住于清净之法的是已知根，因为修道连续存在。一般见道只有一刹那，在这一刹那间，对四谛十六行相完全了悟，而修道的话，不论大乘小乘，都有比较长的一段时间，因此是一种存留，就相当于轮回中的命根一样，依靠命根可以在轮回中存活很长时间，依靠已知根，可以在圣者果位留存很长时间，因此，也是一种存留的作用。

受用清净之法的是具知根，这是无学地的根，因为它能辨别、感受解脱之喜乐。也就是说，无余涅槃的真正解脱，只有具知根才能享受，相当于轮回中的受用根。

所以，从流转轮回和灭尽轮回两方面，都有所依、投生、留存和受用四种，如此安立二十二根也是非常有必要的，不用再多也不用再少。佛陀以真正大慈大悲的智慧，了知众生千差万别的根基，所有的根都可以安立在二十二根当中。

下面对于有些根的含义还可以介绍。希望大家首先应该了知这些名词，不然以后一旦遇到，什么叫做未知当知根、什么叫做已知根都不懂，可能会遇到很多困难。

第三十课

1. 什么是五受根？舍受为何不分身、心两方面？

2.见道、修道、无学道之三无漏根是如何安立的？

3. 二十二根中哪些属于有漏，哪些是无漏？

下面继续解释迦牟尼佛第一转法轮见解密意方面的论典——六大庄严之一世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》。第二分别根品中，前面已经讲了二十二根

的定义，以及二十二根的数目，今天讲此处所说根之本体这一科判。

大家平时在闻思修行的过程中，经常会遇到蕴界处、根等等名词，所以，学习或者研究俱舍非常重要。当然，对有些即生没有意乐闻思的人而言，恐怕没有很大意义，但今生真正要了知佛法有关名言方面的道理，一定要学习《俱舍论》。

一般《俱舍论》当中有关名言方面的说法，极少数观点是有部宗自己独特的说法，比如认为三时成实、虚空分为两种等等，像世亲论师加了“传说”的个别地方，大乘是不承认的，除此以外，不论修无上密法还是显宗大乘，都是必须承认的。

大家在接受这样的学问时，应该观察自己的相续。我前段时间也讲了，很多人在闻思修行的过程中，正在闻思一部论典的时候会有一些障碍，觉得：这部法不殊胜，对我来讲没有很大必要，应该希求另一部非常殊胜的法。这样一来，上师正在讲的时候没有好好闻思，一旦失去了这种机会，以后恐怕再也遇不到了。

所以，希望大家认认真真对待这次学习《俱舍论》的机会。因为刚开始人人都会精进，越学下去就会越放松，会有这种毛病。再加上法王如意宝现在正讲《辩中边论》和《辨法法性论》，这次法王讲得很细致，我也尽心尽力地翻译了。如果方便的话，可能所有的听者还是要考试，不然听完就没有一点印象了，很可惜！

《辩中边论》当中讲了有关障碍、所证、分类等很多大乘方面的教义，这些内容对修行人来讲非常重要。益西彭措堪布也花了很多时间，把法本翻译出来了，与藏文对应起来几乎没有差别，非常了不起，也非常难得！大家遇到这么殊胜的法本和译本，上师如意宝也正在宣讲，真是很难得！

如果在国外，迎请法王如意宝那样的人，一个月当中宣讲《辩中边论》，可能很多人会去听。因此大家遇到如此殊胜的弥勒菩萨的论典，一定要珍惜！对于即生在释迦牟尼佛教法中未获得解脱的人来说，如果与弥勒菩萨的教法结上殊胜的缘，在弥勒佛出世时，必定会在他的教法下获得解脱。这一点，荣敦班智达在教言中也是如此宣说的。作为修行人来讲，即生中最少要受一条居士戒以上的戒律，然后听闻弥勒五论任何一部论典的话，最迟也会在弥勒佛出世时，在他的教法下获得成就。

但人们总是有这种毛病，正值遇殊胜法的时候，总觉得这部法不殊胜。有些前世闻思修行习气比较好的人，不管遇到什么法，都会觉得非常殊胜，希望再再听闻！如果有一种渴求之心，说明有一定的因缘。

可以说，释迦牟尼佛第一转法轮见解方面，主要是依靠世亲论师作的《俱舍论》来宣说的；释迦牟尼佛第一转法轮有关行为方面，全部是用《毗奈耶经》等戒律方面来宣讲；果位则是以小乘阿罗汉为主的果位来宣讲。因此，对于浩

瀚无边的释迦牟尼佛第一转法轮的《大藏经》，想要全部阅读恐怕很困难，但是对《俱舍论》所讲的道理全部了知的话，说明已经精通了释迦牟尼佛第一转法轮的教义，这对我们来说非常重要。

乙二（此处所说根之本体）分二：一、宣说五受根；二、宣说最后三根。

丙一、宣说五受根：

身非乐受即苦根，快乐感受即乐根，
三禅之心为乐根，余者即是意乐根，
心非快乐意苦根，舍受中间无二故。

二十二根当中，五色根、命根、男根、女根等有些根，有些前面已经讲了，还有些下面要讲。在这个科判中，先宣讲五受用根，即身有苦受根和乐受根，意也有苦受根和乐受根，还有舍受根。这五种受用根，是从享用对境的角度安立为根的。

这里“身”，不一定仅仅指身体，而是从五根之根依来讲，也就是眼耳鼻舌身全部包括在“身”当中。

这五种色法群体中产生的所有不快乐感受，叫做苦受根。比如身体接触外境的过程中，产生一种不快乐的受，或者眼睛见到的外境不是很美丽，这时在眼根群体中带来一种痛苦，当然这种痛苦最后是由识来辨别的。

包括五根在内的身体，以及男根、女根，这七种有色根在外境中得到痛苦的感受，叫做身苦受根；得到快乐的感受，如听到悦耳的声音、嗅到妙香等，就在相应识的群体中产生快乐，这叫做身乐受根。

“三禅之心为乐根”，所谓的意也有意乐受根和意苦受根两种。意乐受根又可以分心和意两方面，也就是说，三禅具有一种禅定的安乐，这种乐受非常稳固，因此叫做心乐受根；“余者”，指除三禅之心以外，第二禅以下的乐受，叫做意乐受根。

这里的意乐受根和意苦受根，全部是在意识周围显现的快乐和痛苦，与眼睛见色、耳闻声音等无有任何关系，仅仅在分别念当中，比如心里胡思乱想：今天我修行得还是很好啊！这时候自然而然在自己的意识中出现一种快乐，这叫做意乐受根；有时无缘无故心情不好，很痛苦，其实这种痛苦是由自己的意识造作的，没有其他外缘，自己的分别念造作以后，在自己的意识群体中产生一种痛苦，这叫做意苦受根。

有些人的感受可能与语言有点关系，比如描述自己经历的时候：我当时如何如何快乐……。一边讲一边快乐得不得了。有时候说到痛苦的经历，自然而然就开始哭起来了。这些实际上是自己的分别念在发挥作用。这里的意思是说，不依靠任何有色根，只在自己意识群体中产生的痛苦或者快乐，叫做意苦受根或者意乐受根。

在乐受根方面，三禅和二禅以下也有些差别，一般二禅以下，像第一禅或者欲界中的快乐，叫做意乐受根；三禅的快乐已经远离下地意乐之贪，因此叫做心乐受根。心乐受根和意乐受根稍微有一点差别，但都是意识群体中的一种感受。

还有一个叫做舍受根，是指不苦不乐的心态。它没有从身心两方面来分，因为这种不苦不乐的感受既可以出现在身体上，也可以出现在心上，但不论出现在身心哪方面都不是很明显。

苦和乐则不相同，有些人生活中也说：别人在身体上打我，我可以忍受，但心里想害我，这种痛苦实在无法忍受。所以，身心上的痛苦很容易区分。同样，身体和心上的快乐也可以分，比如有人说：我的身体很快乐，现在有吃有穿，但我的心不快乐，好像挣扎在热地狱里面一样，天天想自杀，怎么办呐?！平时的在家人和世间人也是把身和心的苦、乐分得很清楚，但等舍方面就没办法分得很清楚。

若问：那么，二十二根的本体是什么呢？前面已经讲过眼等六根与男根、女根，命根与信根等在下文有阐述。此处在这两个科判当中宣说五受根与最后三种无漏根。

若有人问：什么是五受根呢?

身受是指依赖于有色根的感受。眼耳鼻舌身五根叫做有色根，男根、女根也包括在有色根中，有部宗认为这些都是有形状、有颜色的色法。身体非为乐受而为苦恼的感受即是苦受根。比如五根不是感受快乐，而是感受一种很难忍的痛苦，这叫做身体的苦受根；五根取外境的过程中得到快乐，叫做身体的乐受根。这是从身体方面分的。

意识方面也有快乐和痛苦。三禅感受心乐的是心乐受根，本来第一禅以上都有一种寂止的禅乐，但是三禅的乐受非常稳固，不容易变化，所以叫做心乐受根。其他二禅以下，包括欲界在内的所有意识群体当中，得到的乐受是意乐受根，感觉心不快乐就是意苦受根。

身受根和意受根，在《俱舍论》当中完全分开，原因是所依根不同。身受根依靠七色根产生，意受根则是依靠所谓的第六意识而产生，所依根不同的缘故，所取的名字也不相同。

舍受根既不感觉快乐也不感到痛苦。那么，它是身受还是心受呢？既有身受也有心受。人的心有时候像天上的云一样，飘忽不定。比如住在同一个环境中，有时感受快乐、有时感受痛苦，但有时根本不依靠任何外境，今天觉得：真是很快乐！喇荣山沟与极乐世界一模一样。有时无缘无故又觉得：这个地方真的很痛苦，是不是热地狱或者寒地狱啊？我要马上离开……。第二天又没什么了，反正能好好睡懒觉就可以。身体上也是同样，有时候感受苦，有时候感受乐，有时候就像石头一样，既没有苦也没有乐。所以，身体和心里都会出现

一种平等的感受。

既然舍受根不分别苦乐，为什么它一者可以包含身受与心受二者呢?

这一点是有理由的。心的苦乐感受大多数由分别念产生，但身的苦乐感受并不观待分别念。比如用刀子砍割身体时，不论心里怎么想着不苦，实际都是特别疼，或者冬天寒冷的时候，穿一件暖和衣服就会感觉很快乐。

所以，心的快乐是依靠分别念造作的，身体的快乐和痛苦，即使不依靠分别念也可以由外境中产生。例如阿罗汉也有身的苦受和乐受，像目犍连被外道痛打状如苇草，但无有我执的缘故不会感受痛苦。《入菩萨行论 · 智慧品》当中也讲到[2]：阿罗汉虽然有感受，但没有造业的取。

舍受是在无分别中自然而然出现的，而乐和苦二者分别享受利害，所以，身体和心的等舍完全不好区分。身受稳固，心受不稳固，而舍受没有这样的差别，因此这里没有辨别身体的舍或者心的舍，全部在一个本体当中包括。

丙二、宣说最后三根：

见修无学道九根，即是无漏之三根。

见道、修道和无学道具有的九种根，分别称为无漏三根，在见道当中，这九根称为未知当知根；修道当中，其意识群体中存在的九根称为已知根；在无学道的时候，这些根称为具知根。

这不仅仅是小乘的观点，麦彭仁波切在《智者入门》中也讲了二十二根，大乘见道、修道、无学道也可以安立无漏三根。

信等五根、意根、心乐受根、意乐受根以及舍受根，在见道、修道、无学道中，分别称为未知当知根、已知根与具知根。这里身受根不包括在内，因为身根当中，有些是无漏法，有些不一定是无漏法，所以三无漏根中只涉及与心相关的受根。

如此称呼的原因是，这九根能分别生起此等道之本体。其中信等五根以及意根，这六根在见道、修道或者无学道中，不论哪一位圣者相续中都肯定具足，其他三个受用根则不一定。比如在第三禅定时，如果已经获得见道、修道或者无学道的话，圣者相续中会具足乐受根，因为第三禅定的心非常稳固，这时圣者相续中具足无漏七根，即信等五根、意根和乐受根。意乐受根一般是第二禅以下包括欲界在内的圣者具足，也有七种无漏根，即信等五根、意根和意乐受根。如果是第四禅或者第一禅的未至定——将要获得但未获得第一禅，或者无色界，这时候的心是一种等舍状态，所以，在他相续中也具足七根——信等五根、意根和舍受根。

因此，此处讲到的九根是不是所有圣者都具足呢？不一定。不论获得见道、

[2] 《入行论 · 智慧品》:“断惑若即脱，彼无间应尔，彼等虽无惑，犹见业功能。谓无近取爱，故定无后有，此非染污爱，如痴云何无？因受缘生爱，彼等仍有受。”

修道还是无学道，凡是在圣者相续中，前六根肯定具足，其他三根则不一定。但这九根都是在圣者相续中存在的，因此，《俱舍论》中将这九根安立为无漏根。

乙三（根之分类）分四：一、观待助缘之分类；二、观待因果之分类；三、观待本体之分类；四、观待所断之分类。

丙一、观待助缘之分类：

最后三根为无垢，七有色根与命根，

及苦受根即有漏，其余九根有二种。

这里面讲哪些是有漏根、哪些是无漏根，二十二根当中这样辨别的时候，最后三根——未知当知根、已知根、具知根，全部是无漏的根。

大家都知道，什么叫未知当知根呢？比如我获得见道的时候，在见道者相续中肯定有信等五根、意根，若在欲界获得见道，则具足意乐受根；如果我在无色界或者第四禅获得见道，则在前六根的基础上，还要加一个舍根，那么，这七种根就叫做未知当知根。虽然表面上看好像是一个根，实际是几种根共同在这一圣者相续中具足，才称之为未知当知根。已知根和具知根也是同样。

这里并没有说"一地菩萨、二地菩萨……"，而是见道者具足未知当知根。所谓的未知当知根，总的来讲包括九种根，因为身份不同，相续中所具有的根也是不定的。比如以欲界身份获得见道，相续中就有信等五根、意根以及意乐受根，这七根叫做未知当知根。这七种根，以前是凡夫的根，现在已经变成了圣者的根，也就是说，以前不了知而现在已经了知，称为未知当知根的原因即是如此。

对于已知根和具知根，前面简单作过介绍，这里不再多说。

颂词中说"最后三根为无垢"，最后的未知当知根、已知根和具知根，完全是无漏法；"七有色根与命根，及苦受根即有漏"，七有色根，即眼耳鼻舌身，还有男根、女根，再加上命根和苦受根，这十个根叫做有漏之根。"其余九根有两种"，除此以外的其他根，既有有漏也有无漏。

若问：二十二根中哪些是有漏根，哪些是无漏根呢？

未知当知根等最后三根是无垢的无漏根，彼等是道谛之故。前面已经讲了，道谛的法都是无漏法。眼等五根与男女根七有色根，以及命根、身苦受根、意苦受根是有漏根，因为彼等是非道谛的有为法。剩余的意根、意乐受根、乐受根、舍受根以及信等五根，此九根既具有漏又具无漏。为什么是无漏呢？因为在有学道或无学道的圣者相续中，可以具足这些根，所以是无漏。为什么是有漏呢？在资粮道、加行道等凡夫相续中，也可以具足信勤念定慧等，因此是有漏法。

《自释》中说："有余师说，信等五根亦唯无漏。"世亲论师认为这种说法并不合理，为什么呢？当时五比丘积聚于一处，释迦牟尼佛还没有为其转完第一

法轮，就已经辨别了众生的根基。佛陀当时就说：有些众生为利根，有些众生是钝根。信等五根全部属于无漏根的话，当时世界上还未出现圣者，这时凡夫具足无漏根不合理。通过这个教证来推测，信等五根不一定全部是无漏根，应该分有漏和无漏两种。

颂词中讲得非常清楚，色等五根全部是有漏根，不会出现无漏，有部宗认为阿罗汉的身体也属于有漏法。而信等五根应该具足有漏和无漏，其中无漏根在见道、修道、无学道圣者相续中具足；资粮道和加行道的凡夫相续中，所具足的信等五根应该是有漏根。

第三十一课

1. 二十二根中是异熟与非异熟如何分别？

2. 二十二根中具异熟与不具异熟如何分别？

3. 二十二根中善、不善、无记法如何分别？

4. 二十二根于三界中各具多少根？

下面继续讲《俱舍论·第二分别根品》，根的分类可以从观待助缘、观待因果、观待本体和观待所断四个方面来分析，前面已经从观待助缘的角度讲完了。

在学习《俱舍论》的时候，应该有一种闻思的方法。希望大家不论辅导还是背诵、看书等各方面，应该要下些功夫，最好把书本上的内容全部记在自己心里面。

昨前天有些金刚道友回答的我很满意，不管从哪个地方提出问题，基本上可以做到心中有数。如果照着书本来讲比较容易，但是自己心里记住有很大困难。因为《俱舍论》牵涉的范围非常广，有时候后面的内容记住了，前面马上就会忘了。

一般来说，像物理、化学等世间的学问，或者有关电脑、电学方面的问题，可能比《俱舍论》还复杂一点，有些人稍微花点时间也是能记住，那对俱舍的内容，只要下一点功夫，肯定会记住的。因此，希望大家不要仅仅是看书，因为平时考试或者自己理解的时候，不一定把法本天天挂在脖子上，最好是在内心真正理解。这一点非常重要。

有些金刚道友回答得非常不错，随便指出一处都可以回答得出来。当然，想要每个人都做到这一点恐怕很困难，但有些年轻人、记忆力比较好一点的，应该多记一点佛法方面的知识，像《俱舍论》当中所讲的这种道理，在一辈子当中应该可以用得上。

丙二、观待因果之分类：

命根唯一是异熟，十二异熟非异熟，
除最后八意苦根，唯一意苦具异熟，
意余受及信根等，十根具不具异熟。

这里从因果方面对根作一个分类。有两个问题，第一个问题是颂词中的前三句，也即二十二根当中，哪些是异熟，哪些是异熟和非异熟，哪些不是异熟？

所谓的异熟，大家都知道，造善业成熟的果，叫做善业的异熟果；造恶业成熟的果，叫做恶业的异熟果。平时讲因果轮回的时候，经常会讲到异熟，但这里不是从“因”来讲，而是讲“果”，也就是说，它自己的本体是不是异熟？从这方面来讲。

本体为异熟的法，应该具足三种特点：既不属于善业也不属于恶业，而是一种无记法；众生相续摄持；是有漏法。也就是说，因是善业或恶业，其本体不是异熟，因为异熟不会产生异熟；或者说，异熟会不会产生善法和恶法呢？不会。所以说，因是善业或者恶业，异熟果则是无记法。

那么二十二根当中，哪些根是异熟性的？哪些根既是异熟性又是非异熟性？哪些根不是异熟性的？

颂词中说“命根唯一是异熟”，为什么呢？所谓的命根，是众生在世界中得以同类相续存在的根，其本体非善非恶，它的因则是善或者是恶。比如地狱众生的命根，因为以前造作恶业，即生成熟了异熟的命根，命根本身不是善不是恶，但前面的因属于恶业。或者天人的寿命，应该是前世造作善业后转生到善趣，前面的因是善业，但这一期天人的命根不是善也不是恶。

所以，二十二根当中，只有命根唯一是异熟。那么命根有没有非异熟呢？没有。为什么说“唯一”呢？命根不可能成为非异熟，必定是异熟。

二十二根当中，既是异熟又是非异熟的有哪些呢？

有十二种根既是异熟也是非异熟，哪些根呢？“除最后八意苦根”，除掉信等五根、三无漏根和意苦根，以及唯一是异熟的命根，其余十二根既是异熟也是非异熟。也就是说，眼耳鼻舌身五根，再加上男根、女根，这七种有色根和除意苦根以外的其他受用四根，再加上意根，共有十二根。

为什么说是异熟又非异熟呢？众生相续当中的眼耳鼻舌身等七有色根、意根以及受用四根，凡是前世造善业或者恶业，而在即生中成熟的根，就叫做异熟根；七有色根因具足长养生说为非异熟，其他的意根以及受用四根则有善或不善，因此属于非异熟。

为什么要除开最后的信等五根以及三无漏根呢？因为这八种都是善根，作为善根来讲，不会出现异熟根而唯应是非异熟根，完全是善的缘故。而意苦根或者是善，或者是不善，不可能是异熟。

颂词后三句讲到另一个问题：二十二根中，哪些具足异熟？哪些不具足异

熟？

唯一的意苦根具足异熟。《俱舍论》颂词的观点是，意苦根或者是善或者不善，除此之外，所谓的无记法是没有的。麦彭仁波切《智者入门》中说：有部宗认为意苦根应该是善或者不善，但实际上，它也应该具足不善不恶的一种无记法。应该是这样的，意苦根有时候也会出现不善不恶的一种状态。

这里说，二十二根当中，唯一的意苦根具足异熟。意根、除意苦根以外的其他受用四根、信等五根，这十根既具足异熟也不具足异熟。

本论对众生相续中的苦、乐等分析得非常细致，智慧比较细致的人应该会很喜欢，因为在这里会发掘出很多知识；有些智慧比较粗大的人，对于大概的意思可以理解，但深入细致去思维的时候，还是比较困难的。

对于这些问题，希望大家应该知道，为什么叫异熟？异熟有什么样的特点？所谓的异熟，有异熟因和异熟果两方面。命根可以说是异熟的果，前世造善业、恶业，会获得即生当中的命根。

一般来说，现在寿命的长短，本来是前世的异熟果，根据自己业力的不同，寿命也有相应的定数，但有时候，通过做佛事等方式可以延长寿命。这是什么原因呢？《俱舍论自释》中讲到了这方面的内容，比如阿罗汉入灭尽定以后，通过观察，自己继续存在于世间，对众生和自己是否有利？如果有利就继续住世，通过在僧众面前供养等方式，然后自己入于第四禅定并发愿寿命可以延长；如果继续住世对自他没有很大利益，阿罗汉入于第四禅以后，就会发愿缩短自己的寿命。

既然通过等持、长养等其他方法，可以使寿命延长或者缩短，那么，寿命不一定是异熟吧？

对于这个问题，世亲论师在《自释》中作了回答，所谓的寿命异熟指的是前世异熟因成熟的寿命，但寿命不一定完全是异熟，也可以有异熟和非异熟两种。比如释迦牟尼佛最后示现涅槃，是为了在众生面前显示自己已经获得寿命自在，因为当时释迦牟尼佛原本准备入灭，珍达优婆塞祈请以后，在三个月（也有七天的说法）当中没有示现圆寂。

因此，一般所谓的寿命应该是异熟，由前世的善业或者恶业作为因，但在特殊情况下，依靠念长寿咒等密咒，也可以令寿命延长。有关这方面，希望你们看一看《自释》，世亲论师自己的观点，虽然以密咒或者阿罗汉入灭尽定来延长生命，这种情况下，命根不是异熟，但其他的命根都是异熟。

命根是异熟，处于恶趣是不善业的异熟，处于善趣是善业的异熟。这里是指异熟的果，并不是异熟的因。异熟的因，或者是善业或者是恶业。所以异熟果和异熟因，大家在《俱舍论》当中应该知道，我们平常说“造了异熟的因”，那肯定是善的或者不善的，但是异熟的果，本体应该是一种无记法。

若问：那么，除去命根以外的，其他的二十一根是不是异熟呢？

其中的十二根异熟非异熟都有，也即除善法的信等最后八根及意苦受根以外的所有根，既是异熟也非异熟。具体来说，就是眼耳鼻舌身五根和男根、女根这七有色根，再加上四受用根与意根。

其中七有色根具有异熟生与长养生二者，比如人的眼根，由于前世造善业，即生成熟人的眼根，这是异熟的部分；还有长养的部分，也即通过敷药、带眼镜等方式，对眼睛起到保护作用。鼻根等六种色根也是如此，有异熟生的部分，也有长养生的部分，因而异熟非异熟均有。所以说，异熟必定与前世有关系，而今生长养的部分是非异熟生的，这两种都可以具足。

同样，四受用根与意根既有异熟也有非异熟。其中善不善不是异熟，比如意根或者四受用根若感受快乐或者痛苦，必定是善业或不善业带来的一种果，这些应该是异熟。而威仪、工巧、幻化等，以及行住坐卧时在意识群体中获得的快乐等，不是前世带来的，应该是非异熟。

为什么要除去最后八根呢？因为它们必定是善法的缘故。不论是凡夫相续中的信等五根，还是未知当知根等无漏三根，必定属于善法。比如凡夫相续中的信根，其本体为善法，不能成为本体无记的异熟法。

为什么除去意苦受根呢？因为它必定是善与不善中的一种。对于这一点，麦彭仁波切的观点稍有不同，尊者认为：苦受也可以存在一种非善非恶的无记法。但有部宗认为：意苦根或者是善法或者是不善法，除此之外，不可能存在无记法的本体。既然无记法的本体不存在，会不会有异熟生的可能性呢？不存在。

下面讲第二个问题。二十二根中哪些具异熟？哪些不具异熟？

大家都知道，“具异熟”和“是异熟”有一点差别，比如“我是人”和“我具足人”，这两句话的意思是不同的。前面从每个根的本体是不是异熟果方面来分析，在这里，主要从二十二根自己具不具足异熟果来分析。

唯有意苦受根能作为异熟因。小乘的说法是这样的，意苦受根实际是异熟的因，故而具异熟，因为它必定是有漏善法与不善法中的一种。它没有无漏的部分，因为无漏部分不具业，如同被火焚烧的种子一样，因此不能成为因。

意根、其余四受根以及信等五根，此十根既具异熟又不具异熟。为什么呢？意根与其余四受根中的有漏善业与所有不善业均具异熟。此外，信等五根既有有漏又有无漏，其中有漏善法部分具足异熟，而无漏部分不具异熟，无记的意根与其余四受根不具异熟。

总的来说，从因方面分，二十二根中哪些有异熟，哪些不具有异熟？意苦根一定具有异熟，有十种根具异熟也不具异熟。所以，一般有部宗的观点，所谓的无记法，比如心处于一种无记的状态，不思善也不思恶，实际上，这种状态不会产生后面的异熟果。因此，有部宗的观点中，心还是占有很重要的位置，如果是在不善不恶的无记状态中念诵咒语，到底有没有异熟果呢？一般来说是

没有的。比如吃饭，它属于非善非恶的一种无记心或状态，不会因它产生异熟果，因为异熟果必须依靠善或者不善的异熟因来成熟。

对于《俱舍论》第四品和这里的道理，如果学习得很好，有关前世今生以及善有善报、恶有恶报的道理，也可以分析得非常清楚。善和恶与其他因果完全不同，它是属于异熟方面的，对这一点一定要明白。

上述十一根已经讲完了，其他的十一根当中，七有色根与命根这八根非具异熟，无漏三根不属于异熟和非异熟当中，因为异熟和非异熟全部属于有漏因果的范畴当中，而未知当知根等三无漏根不包括在这里面。

一般有部宗是这样认为的，比如眼根或耳根本身就是一种色法，它没有任何异熟，眼睛见到色法、耳朵听到声音，从而产生眼识或耳识，有时属于善法或恶法，但是仅从眼根、耳根等有色根的本体来讲，不具足任何异熟。也就是说，今生的眼根变成后世的眼根，或者今世的眼根变成善或恶的眼根，会不会这样呢？不会的。从根的本体来讲，它是一种色法，是前世的异熟果，它不可能变成后世的因。

眼根、鼻根、耳根、命根等，本体就是一种无记法，不是善也不是恶，不会因为它造作任何善果和恶果。但是，依靠眼根产生眼识的时候，会产生贪心、嗔心或者信心等，由此可以产生后面的果法，但这不是从根的本体来讲的，从根的本体来讲不会造任何业。因此说，七有色根与命根非具异熟，是无记法之故。

丙三、观待本体之分类：

善法八根意苦根，即有善与不善二，

意余四受具三种，其余唯是无记法。

二十二根当中，哪些是善业？哪些是不善业？哪些是无记法？从这方面来分析。

颂词中说“善法八根”，全部是善法的、不存在恶和无记的有八根，即信等五根和无漏三根。“意苦根，即有善与不善二”，意苦根既有善的部分也有不善的部分。“意余四受具三种”，意根和除意苦根以外的其他四受用根，共有五个根，具足善、不善、无记三种。“其余唯是无记法”，其他的七种有色根和命根，全部属于无记法，既不是善业也不是恶业，也不会造作任何业。

二十二根中哪些是善业、哪些是不善业、哪些是无记法呢？

其中信等五根与无漏三根，这八根在任何众生相续中唯一是善法。当然，三无漏根是见道、修道、无学道圣者相续中的根，毫无疑问是善业，但信等五根会不会有不善的情况呢？不会。那有没有无记的情况呢？也是没有的。信等五根和无漏三根完全是善法，不会有无记和不善的情况，它们都是善法方面的有记法，并能成熟悦意之果。

意苦受根既有善业也有不善业，对于做善事心不快乐是不善业，比如生起嫉妒等烦恼分别念的时候，就成为不善业的一种痛苦；对于做不善业心不愉快则是善业，比如造作恶业时，内心感觉很痛苦，这种痛苦属于一种善业。

按照尼洪派论师（也即西方论师）与经部的观点来说，对于做无记法心不快乐，也同样成为无记法，比如吃饭原本是一种无记的状态，不是善业也不是恶业，如果对吃饭内心感觉不愉快，仍然属于无记法，不会成为恶业。这是经部与部分有部宗论师的说法，因而意苦受根也应当具有无记法。这种说法与麦彭仁波切《智者入门》的说法比较相同，而克什米尔有部宗则认为，意苦根不具足无记法。

意根与除意苦受根以外的其他四受根，具有善、不善与无记法三种，为什么全部具足呢？因为与三者相应的缘故。意根以及身苦受根、身乐受根、意乐受根、舍受根，这五根与善法相应的时候，就变成善业的根；如果与恶法相应，比如生嗔恨心等，这五根就属于是恶法；如果与无记法相应，就成为无记根。

其余的七有色根及命根，此八根唯一是无记法，因为它们既不是善法也不是不善法。

下面是有关三界方面的分析，二十二根当中，欲界有哪些根？色界有哪些根？无色界有哪些根？

除无垢根属欲界，男根女根苦根外，

属于色界有色根，乐根亦除属无色。

未知当知根、已知根和具知根，这三种无垢根不属于三界，除这三根以外的十九根，在欲界当中全部具足。

色界当中没有男根、女根，此二根在欲界中行淫且极为不庄严的缘故，在色界是没有的。此外，色界的身心比较稳固，一直处于一种快乐平静的状态当中，所以没有苦根。色界众生不会像欲界众生一样，今天很痛苦明天也很痛苦……，这种感受是没有的。有些人说：转生到色界多么好啊！这个轮回太苦了！实际转生色界也没有出离轮回，但是比欲界快乐一些，身心也比较稳固，所以，没有苦根。除三无垢根、男根、女根以及身苦根和意苦根以外，其他的十五根在色界应该具足。

属于无色界的有哪些根呢？再除去眼耳鼻舌身，这五种色根在无色界肯定没有，另外乐根也不存在，为什么呢？无色界全部是一种不乐不苦的舍根。也就是说，无色界具足信等五根、命根、意根和舍受根，应该有八根，其他的根全部不具足。

若问：二十二根中哪些属于欲界、哪些属于色界、哪些属于无色界、哪些不属于界的范畴呢？

无垢三根与其群体中存在的一切根不属于界的范畴。前面已经讲了，在未知当知根等无垢三根的群体当中，实际上包括了九种根，比如获得见道的时候，

它自己的无漏善根和它群体中存在的无漏部分的根，全部不属于三界的范畴，是无漏法的缘故。

此处要明白一点，无漏法本身是不属于三界的，但补特伽罗的相续应该属于三界。比如我是欲界众生，我相续中获得了无漏法，虽然无漏法本身不属于三界，但作为无漏法的所依——我的相续属于欲界。另外，色界和无色界众生的相续中都有无漏法。因此，无垢三根的本体不属于三界，是无漏法的缘故，但无漏法存留的所依属于三界。这个问题大家应该清楚。

除三无漏根以外，其余十九根均属于欲界，原因是，依靠它们能增上欲界的烦恼。

除无漏三根、男根、女根、身苦受根、意苦受根以外，其他十五根均属于色界的范畴，彼等能增上色界烦恼之故。

色界为什么不具足男根、女根呢？因为远离贪恋淫行才能转生色界。如果未远离贪爱淫行，无法获得色界禅定，如此一来就不可能转生到色界，这是一个原因。另外，男根、女根极其不庄严，现在的器世界为什么如是的枯燥、不悦意呢？这都是众生的业力所感，因为众生喜欢才会转生到这种地方或者变成这种身体。因此，色界没有这些有色根。

色界也无有身苦受根，那里不存在以因缘所造的痛苦。色界天人虽然存在身受，但无有以缘所造的痛苦，其成立的理由是色界众生的身体如光芒般透澈。而且色界中无有不善业，比如杀生、邪淫等，一般天人除不明显的放逸以外，不存在真正造恶业的这种现象。

《俱舍论》有部宗是这种观点，经部以上则认为，比如天人跟阿修罗打仗等，有时还是会有杀生的情况。但有部宗不承认，他们说色界也无有意苦受根，因为不存在以因缘所造的意苦受。之所以不存在以因所造的意苦受，是因为断除了嗔恨，也即对我曾经加害、正在加害以及即将加害三种，对我的亲友曾经加害、正在加害、将要加害三种，对我的怨敌曾经饶益、正在饶益、未来饶益三种，这九种害心已经全部远离了。

对于这九种害心，《入菩萨行论》当中讲得非常细致。一般欲界众生相续中，经常会对其他众生生起一种嗔恨心，就是这些原因导致的，比如这个人过去对我不好、现在对我不好、未来对我不好；他对我的亲朋好友过去不好、现在不好、未来也不会好；他对我的怨敌也是过去饶益、现在饶益、未来饶益。因为这个原因，对他生嗔恨心。

希望在座的人，不但在理论方面要闻思，在实际修行中应该去串习菩提心。修行当中，像证悟空性、大圆满的觉性等等，这些境界是比较高的，如果依靠对上师的信心，在自相续中真正去研究、修行来获得的话，当然值得随喜，但是这种境界比较高，对于一般人来讲比较困难。而所谓的菩提心，不管是什么身份的人，不管有没有文化，在相续中很容易生起来。不过，自己平时没有经

常观察的话，相续中也不可能无缘无故生起菩提心，假设只是三心二意地念诵，在自相续中也不一定能生起菩提心。

所以，我也想观察观察，方便的时候问一问，虽然我没有能力印证你有没有证悟大圆满，但是有关菩提心方面，从理论上比较精通。哪个人的相续中真的生起了无伪的菩提心？哪个人的相续中生起了相似的菩提心？哪个人的相续中，不要说菩提心，就连菩提心的形象也不具足……对这些人应该好好观察。

我希望在座的每个人应该想一下：什么叫做菩提心？菩提心在自己相续中生起来没有？如果没有生起的话，应该想尽一切办法，依靠大乘论典、善知识的教言，一定要在短暂的时间当中生起菩提心。

我想：今年像背诵《俱舍论》等闻思修行方面很重要，另外就是在年底之前，每个人应该好好观察自相续：自己到底具不具足菩提心？这方面到时候要不要考试一下……

希望你们现在就要经常观察，有时候遇到外境的时候，可能对现在害我的、将来害我的、过去害我的这些人，好像不具足菩提心一样；有时候从众生总相的角度来讲，好像又具足菩提心。但不管怎样，现在的人身非常难得，即使空性的见解没有生起来，只要相续中生起菩提心，乃至生生世世成就佛果不是很困难。

华智仁波切在《大圆满前行》里说："有则皆足，无则皆缺。"作为一个修行人，在菩提心方面一点都不观察，这是不合理的。每天念经的时候、上课的时候、早上起来的时候、晚上睡觉的时候，在做任何一件事情的时候，看看自己到底有没有菩提心？别人问你：你相续中有没有菩提心？你说一点也没有的话，可能还是有一点的。有的话，那是什么样的菩提心？暂且不说胜义菩提心了，世俗菩提心有没有真正生起来？从现在开始利益众生的心有没有生起来？

当然，真正的利益众生，不一定马上坐在法座上讲经说法。有些讲经说法者相续中，也许连菩提心的形象都不一定存在，可能是以自私自利的心、为了自己今生的名闻利养，去给别人讲经说法，这种人的相续中不一定具足菩提心。真正的菩提心，哪怕路口有些乞丐的相续中，也可以具足，所以从表面上根本看不出来。比如有些堪布、堪姆，闻思修行各方面很不错的，但他的相续中有可能自私自利的心越来越严重，根本没有利他的心。而有些人表面上看来很愚笨，在他相续中很有可能真正具足一颗利益他众的心。

我们以后不一定会得到暇满的人身，既然现在已经得到的话，最起码也要在自相续中真正生起一个无伪的世俗菩提心。我想现在应该翻译宣讲《入菩萨行论》，这是印藏高僧大德们非常重视的一部法，真正看过《入菩萨行论》以后，收获还是比较大的。

如果相续中不具足菩提心，天天观明点的话，即使普贤如来已经现前了、上师也是天天在梦中指点你，但是过一段时间，遇到不愉快的事情，可能会将

所有的修行抛之脑后。所以，我觉得所谓的菩提心，对每一个人都比较保险，不管学显宗还是学密宗，菩提心如果不具足，任何修行都不具足。

这一点，我以后还会经常提。以前有位科学家说：佛教和科学是圆融无违的，我以前提过、现在也提，以后还要提。所以这个菩提心，我以前提过、现在正在提、以后还要提。人生非常短暂，什么时候死谁都不知道，所以在有生之年当中，一定要对自相续好好观察。因为从形象上根本分不出来，表面上看老老实实的人，相续中不一定有菩提心。

当然，在讲《俱舍论》的时候，可能讲菩提心不是很相应，但其实"不相应根"，也可以说是"有依根"……开玩笑，《俱舍论》的名词还是非常多的。这里在讲到害心的时候，我就顺便说一下菩提心。

以后方便的话，还是要翻译无著菩萨的《入菩萨行论注释》。以前我刚来学院的时候，法王如意宝也讲过《入菩萨行论注释》。红原的一位堪布——根登洛若，现在可能七八十岁了，他当时给我们传授《入菩萨行论》的时候也说过，无著菩萨[3]造的《入菩萨行论注释》，凡是有人读了以后，自相续中一定会生起菩提心，或者经常读诵《佛子行》的话，自相续一定会生起菩提心，这是无著菩萨特殊的一种加持力。

无著菩萨的《入菩萨行论注释》现在还没有翻译，但是《佛子行》已经翻译了，希望大家经常读一读，在自相续中生起一个无伪菩提心的话，这时候已经变成了真正的修行人。从此以后，对世间的名闻利养不会很希求。现在世间的人很希求名闻利养，一旦名声失坏的时候很痛苦；利养没有得到的时候也很痛苦。但是相续中生起菩提心的话，没有名声不会很痛苦，没有利养也不会很痛苦，这是即生当中的一种快乐！来世的快乐更不用说了。

所有的修行当中，菩提心是最重要的。如果我没有再再强调，你们可能不一定重视。我从去年开始，一段时间以来一直在给大家强调。大家一边闻思《俱舍论》，一边要对相续中的菩提心经常观察，否则，表面上天天听密法、接受灌顶也不一定有利益。

现在有些给别人灌顶的人，相续中不一定具足菩提心，这样的话，表面上拿一百个瓶子灌顶，也没有很大意义；你在这样的"上师"面前得受一百个灌顶，也没有很大意义。

现在世间上有很多相似的法，前一段时间听说在汉地有学院和法王如意宝加持的"五解脱"，什么见解脱、闻解脱、触解脱，可能还有吃解脱、喝解脱，反正这五种解脱可以用钱来买。这种行为，如果相续中没有菩提心，光是以赚钱的目的来做的话，没有任何实义！

还听说只要有六百块钱供养某位上师，这位上师就有不共的加持力，可以

[3] （《佛子行》的作者——无著菩萨，不是印度的无著菩萨，是藏地的无著菩萨。）

让你获得五十万加行……其实我觉得六百块钱太便宜了，最起码要一千五百块钱或者五千块钱才对！通过钱来买五十万加行，在传承上师的规矩中是没有的。这种行为，可以说是故意染污佛教！如果真有不共的能力，即使没有钱，给弟子摸个顶加持一下，应该可以让弟子获得五十万加行的功德，但是布玛莫扎和莲花生大师亲自出现，也不会这样的！

有时候修五十万加行并不是那么容易的，以前印度有一位夏智仁波切，是很了不起的一位大德。一般他在给别人传授密法的时候，必须要修五十万加行，不然，不管什么身份的人都不给传。以前第十六世噶玛巴在夏智仁波切面前求无上密法的灌顶和教授，当时夏智仁波切说："虽然你是全世界非常有名的大德，但是我不给你传密法。"噶玛巴问："为什么呢？"仁波切说："你这样有名的高僧大德，我相信你肯定没有修五十万加行，所以我不给你传。"大家都知道，第十六世噶玛巴是非常了不起的大德，像这样真正合格的上师来求法，一般来说肯定会给他传法的，但是夏智仁波切说"你肯定没有修五十万加行，不给传"。但是现在有些上师不是这样的，弟子稍微钱多一点的时候，马上给他传授灌顶，这种行为不符合传承上师的规矩。

现在非法的行为在世间中越来越多，真正相续中有利他菩提心的上师和弟子，在这个世界上凤毛麟角，非常罕见。因此大家应该经常观一观自心，看看自己的修行，到底是为了自己还是为了他人？为他人的话，现在修行的过程中，自相续中要不要发起这样的菩提心？

在这些方面，我可能是很啰嗦。你们要是觉得啰嗦，就不要记住也可以，如果啰嗦当中还有一种善说的话，希望你们还是要记住。

除无漏三根、男根、女根、身苦受根、意苦受根以外，其他十五根在一禅中均有，二禅无有乐受根，四禅与殊胜正禅无有乐受根与意乐受根二者。

在色界根的基础上，七有色根、乐受根、"亦"字包括的意乐受根以外的其他八根属于无色界，因为它们能增上无色界的烦恼之故。

第三十二课

1. 二十二根以三种断如何分别？

2. 在得根与舍根方面，四生有何不同？请举例说明。

3. 在无记和烦恼状态中死亡，与在善心状态中死，二者在舍根方面有何区别？

前面已经从观待本体、观待因果方面讲了根的分类，下面讲一下观待所断之分类。

丙四、观待所断之分类：

意三受根具三种，见修所断意苦根，

九根修断信五根，非为所断然三非。

二十二根当中，哪些是见断？哪些是修断？哪些是非所断？也就是说，哪些是获得见道时需要断除的，哪些是获得修道时需要断除的，哪些是不需要断除的？

从三方面提出问题时，世亲论师在颂词里回答：意根和心乐受根、意乐受根、舍受根，具有见断、修断和非所断三种，为什么呢？此四根与见断相应的部分，在获得见道时需要断除，因此属于见道所断；除见断以外的其他有漏部分，称为修断；也是非所断，因为获得圣道时的未知当知根等无漏三根的群体中，所存在的意根、心乐受根、意乐受根和舍受根属于无漏法，因此不是所断。

唯一是见断和修断、不是非所断的，只有一个意苦根。意苦根根本不可能存在无漏部分，所以是非所断；与见断相应的部分称为见断；除见断以外的其他有关意苦根方面的有漏法，全部属于修断。

有九种根是修断，哪九种根呢？眼耳鼻舌身五根，再加上男根、女根，还有命根和身苦受根，这九种是修断。色法是一种有漏法，在见道时不要求断除，但属于有漏法的缘故，是修断；不存在无漏法的部分，因此不是非所断。

信等五根非为所断，指的是其中的无漏部分。前面讲到未知当知根等三无漏根的时候，每个无漏根中最少有七个根，其中所具有的信等五根不是所断，因为它们是一种无漏法。颂词中的“然”，表示在信等五根中也有一种不同的情况，这里面还存在一种有漏部分，这个有漏部分应该是所断。根据不同的情况，与修断相应的则属于修断当中，而见断时不要求断信等，只有获得修道最后的刹那需要断除，为什么呢？比如阿罗汉最后要灭尽所有我执，这时所谓心性的有漏执著部分全部都要断掉，而信等五根属于善法方面的有漏法。

“三非”是指未知当知根、具知根和已知根，这三种根非为所断。

蒋阳洛德旺波尊者的注释讲得很清楚，希望你们与《自释》对照起来看。这部《俱舍论注释》可以说是汉文中比较好懂的，已经完全解释了《俱舍论》的真正含义。以前看过很多汉文方面的资料，有些太略了，有些太广了，有些太难懂了，这样一来，让你解释唐译颂词的话，不要说没有智慧的人，即使有智慧的人，恐怕也会有很多困难。因此，这部注释不广不略，大家仔细思维，应该能明白其中的意义。

意根与心乐受根、意乐受根、舍受根，既有见断与修断，也有非所断，它们与见断相应的是见断，此外其他的有漏法是修断，无漏法是非所断。为什么说这四种根是非所断呢？一般乐受根有两种，有心乐受根和意乐受根，欲界和二禅以下有意乐受根，第三禅则是心乐受根。这四种根，如果是无漏法，必定是非所断。在牵涉到无漏法的时候，眼等五根全部是色根，是有漏法，只有心群体中的根可以成为无漏法，因此，此处的乐受根应该是指心乐受根和意乐受

根。当然，所谓的无漏部分，在未知当知根等无漏三根的群体中，这四种根可以具足。

见道修道所断的是意苦受根，相应见断的意苦受根为见断，与修断方面相应的称为修断。

七有色根、命根、苦受根，此九根仅仅成为修断，不属于见断，为什么呢？是所断，是有漏法的缘故；不属于见断，见断有八十八种，并未将眼根、命根等安立于其中。因此，是所断但不是见断之故，应该是修断。

信等五根是非所断，无漏法的缘故。"然"字的意思是说，信等五根不一定完全是无漏根，它的有漏部分属于修断当中。

最后三根非为所断，因为它们是无漏法，无漏法哪里有一个所断呢？应该是非所断。

乙四（根之得舍）分二：一、得根之理；二、舍根之理。

丙一、得根之理：

转生在欲界、色界或者无色界当中，同时获得的有哪些根？这里所说的根有一些限定性，并不是指所有的二十二根，而是说结生时是异熟性且同时获得的根有哪几个。

欲界初得二异熟，化生并非是如此，
彼得六根或七八，色界六根无色一。

转生时，不管是欲界、色界或是无色界，同时获得的根有哪几个？转生于欲界当中时，重新获得的有两个根，即身根和命根。若是化生则并非如此，以化生的方式则六根同时具足，也就是说，眼根、耳根、鼻根等五根，再加上命根，在同一时间中全部圆满。

一般来说，胎、卵、湿三生，在最初只能同时具足身根和命根，比如最初入胎，眼根、耳根等还未形成，但身根和命根已经形成。因此，所有的异熟根当中，最初形成的是身根和命根，这是从欲界角度来讲。

前面已经讲了异熟和非异熟的差别，《俱舍论》有一种特点，前面内容所涉及的每个名词或数量，最好是要掌握，一旦掌握这些内容，后面再遇到的时候比较容易。如果前面对异熟的分类和概念没有了知的话，后面经常提到的时候，可能如同脑海里出现云雾一样已经遮蔽了智慧的日光。

这里说，转生到欲界最初获得两种异熟根，但化生未包括在内。所谓的化生，像欲界天人、圣天论师以及莲花中降生的大德等，都属于化生，初劫的人们也是化生。如果从化生而言，在欲界当中，不论天界还是人间，最初会具足眼等五根和命根这六根；这位化生者若具足男根、女根其一，则具足七根；若是一位两性者，也即具足男根和女根的话，则具足八根，如地狱等恶趣的有些众生，在恶业现前时二根都会具足。下面第三品中会讲，四生当中化生最殊胜，

但也有不殊胜的情况，比如地狱的有些众生；从殊胜化生来讲，像初劫的化生，只有六根；若是人间的化生，具足一个性根，则同时具足七根。

本来像意根等同时也可以产生，但这里只是从异熟根来讲的，也即前文提到的有色根。

那么色界、无色界当中同时获得的有哪几根呢？色界同时获得的有六根，即眼耳鼻舌身五根和命根。无色界众生只具足一个命根，虽然意根、舍受根也同时具足，但是有关异熟性的根只有一个，就是命根。

所谓的命根，《俱舍论》的有些讲义中说：三界众生的寿命就叫命根。有些论师则认为：寿和命应该分开解释，所谓的命以同类而存在，寿则不仅是同类存在而且是结生于下一世的不相应行，这样的一种行称为寿命。一般世亲论师认为，寿和命不必分开解释。

在《俱舍论》当中，对于识和命分得非常清楚，比如众生的意识，属于识蕴，众生的命则属于行蕴。所谓的行蕴包括不相应行和相应行，相应行包括心所，不相应行则有命、得绳等。一般来说，所谓的命应该具足，这一点大乘也是承认，因为一个众生，虽然前世是牦牛、下一世是人，但心的相续是一个。

转世结生时异熟本体的根多少是重新获得的？欲界转世结生时异熟本体的二根重新获得，即身根与命根，当时没有眼根等。虽然眼根等可以具足，但欲界众生的根一般是次第而得的。湿生也是如此，看上去好像很快时间当中成熟，实际还是有一定的次第。化生则是同时产生的。《俱舍论》里面对这方面讲得比较细致。

虽然有意根与舍受根，但它们不是异熟，因为此二者是转世烦恼性。

所有的转世结生都一定是这样吗？化生并非如是获得。那它是怎样获得的呢？如同初劫的人那样，因为无有贪心等，所以不具足男根、女根，这时只有异熟本体的眼等五根与命根重新获得。后来的化生也有具足男根或女根其一的，这时有七根重新获得。若具有男女二根，则再加两个，共获得八根。若问：化生是善妙的生处，为什么会有两性呢？善趣是没有的，但恶趣中却是有的。这一点下文还会讲述。

色界结生时，获得眼等五根与命根共六根。一般色界众生不像人一样，人首先形成身体，但色界众生的眼等五根和命根同时形成。无色界重新获得的异熟本体之根只有一个，那就是唯一的命根。命根以外虽然有舍根和意根，但并非异熟性，所以不包括在这里。

丙二、舍根之理：

上述已经讲了结生时同时获得哪些异熟根，那么众生死亡时同时舍掉哪些根呢？这里并未分异熟和非异熟。

无色界中死亡时，命意舍根同时灭，

色界之中八根灭，欲界十根或九八，

次第而死四根灭，善心中亡加五根。

无色界众生在死亡时，有命根、意根、舍根这三种根同时灭尽。前面讲得根的时候，无色界众生同时得到的只有命根，这里舍的时候也是命根，这是异熟性的，而非异熟性的根有舍根和意根，因为无色界众生，不会在乐或苦的状态下死亡，全部是在舍根当中死去的。所以，无色界众生死的时候，会同时舍弃命根、舍根和意根。

如何舍弃呢？是这一世的处换成下一世的处。并非如外道所讲的“从此以后全部断灭”，而是在死亡的下一刹那，马上结生于中阴，而原先无色界的舍根和意根变成了中阴的根。比如无色界众生，死后马上转生到欲界，这时无色界的意根和舍根就变成了欲界的意根和舍根。因此，意识不断灭、命根换成不同种类的命根。

在分析俱舍和因明的时候，一定要清楚，众生死后心并不会灭尽。《前世今生论》当中也引用过《释量论》的教证[4]：前世的五处换成后世的五处。这其中包含了很甚深的道理。众生为什么会有前世后世？对于这方面进行分析时会发现，这一世的意识完结后并未间断，应该是相续不断的。下面还会对这一点进行阐述。大家应该通达这个道理。

所以，这里讲到的所谓的灭，比如白天的显现灭的时候，晚上的显现已经出现，但不能认为时间断灭。同样，现在有些愚痴的人认为：眼前的这一世灭了以后，再不会有后世。有些中观论典中说：不承认后世的人与不承认明天的人无有差别。这些人的确太愚痴了！

在色界中死去时，同时舍的有八种根，哪八根呢？前文中说，色界会同时获得眼耳鼻舌身五根和命根，再加上意根和舍根，这样一来，在色界死的众生同时灭八种根。

“欲界十根或九八”，欲界当中如果死的话，色界的八根都是具足的，在此基础上，如果具足一性根——男根或女根，则同时灭九根；若是两性则具足十根；若是无有性根者，具足八根。

以上是从顿时死亡的角度来讲，若是次第死亡，根是如何舍的呢？如果是次第而死，最终会灭除身、命、意、舍受四根，这也是在无记或者烦恼性的状态下死而言的。

若在善心状态中死亡，可以增加信等五根。那么，这五根全部都有吗？应该可以。比如无色界众生，本来死的时候舍三根，在善心状态下再加上五根，共有八根。色界众生死的时候，前面的八根基础上，若在善心状态当中死，再加上五根，共有十三根，依此类推。

---

[4] 《释量论》云：“今生之五处，即生余身因。”所以我们必须承认，前世之五处等，完全可以成为后世身体形成的部分因缘。

既然根是如此获得的，那么死亡时有哪些根重新灭尽呢？

无色界众生死亡时，命、意、舍受三根同时灭尽。色界中在前面所说同时获得的眼耳鼻舌身五根和命根这六根的基础上，加上意根与舍受根共八根灭尽。欲界中如果有两性，则在八根的基础上加上二根共十根；若具足其一，则加一根共九根；或者无有两性如初劫的人，共八根灭尽。

这以上是就顿时死亡而言的。

次第死亡，除化生外的其他三生，有四根重新灭尽。哪四根呢？即身、命、意、舍受根。除化生以外，其他三生都是如此。所谓的次第死，是指最后死亡时有多少根？从次第死来讲，前面有很多根已经灭，最后死亡的时候，只有身根、命根、意根和舍根灭尽，因为眼等以前已经灭尽，这时眼睛无法再见色法、耳朵无法听到声音，大圆满里面有些直指的教言中说，首先眼根隐没、耳根隐没、舌根隐没……在所有的有色根中，身根最后会留下来，与命根、意根、舍根一同灭尽。

除非修行特别好的人可能会在乐根中死去以外，一般来说，众生几乎没有在乐根中死亡的，全部是在舍根和苦根状态中死去。

这以上是指无记法与烦恼心中死亡而言的。从善心死亡的角度来说，三界都要加上信等五根，比如无色界有八根灭尽，其余可依此类推而了知。

此处所说的善心应该是俱生善心，因为善心分俱生善心和加行善心两种，一般在加行善心上不会死亡，应该是在俱生善心当中死，这样一来，信等五根可以通过明显或不明显的方式来具足。因此，只要是在善心中死，就应该具足信等五根。

第三十三课

1. 什么是沙门？沙门八果和沙门四果分别是哪些？

2. 预流果和阿罗汉果分别以几根得？各是哪几根？

3. 一来果和无来果分别以几根获得？各有几种不同情况？请分别阐述。

4. 《入智论》说“阿罗汉以十一根得”，与此处说的阿罗汉以九根得是否相违？为什么？请详细说明。

世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》共有八品，第一分别界品已经讲完了，现在宣说第二分别根品。分别根品分为根之安立和有为法产生之理两个方面，第一个根之安立分六个方面，现在讲第五个问题——沙门四果以几根而得。

沙门是梵语，翻译过来就是行持善法者，它的直接意义就是小乘声闻果，

如果广说有沙门八果，即预流向、预流果、一来向、一来果、无来向、无来果、阿罗汉向、阿罗汉果，沙门四果每一个都分向和果，因此共有八果。若归纳而言，可以包括在沙门四果里面。

那么，二十二根当中，沙门四果以多少根获得呢？

乙五、沙门四果以几根而得：

始终二果以九得，中二依七或八九，
因会故说有者以，十一根得阿罗汉。

从大乘来讲，通过修道会获得菩萨和佛陀的果位，按照小乘观点，修持人无我之后，会获得沙门四果。

沙门四果以多少根才能得到呢？

世亲论师回答说："始终二果以九得"，始终二果是指最初的预流果和最后的阿罗汉果，这两个果以九根来得到。"中二依七或八九"，中二指一来果和无来果，一来果当中，有些以七根得，有些以八根得，有些以九根得，无来果也是同样。有关这几根如何获得的道理，注释中会宣说，这里不必多说。

下面提出这样一个问题，既然世亲论师在颂词中说，阿罗汉果以九根得，那么，《对法七论》之一的《入智论》里说，阿罗汉果以十一根得。这两种说法难道不相违吗？

世亲论师对此回答说"因会故"，因为会有这种现象的缘故，《入智论》中才会说，阿罗汉果以十一根得。但这十一根并不是同一时间获得的，阿罗汉如果退失，比如首先依靠四禅获得阿罗汉，退失后依靠三禅再获得阿罗汉，又退失后依靠二禅再获得阿罗汉，这样一来，九根加上二根，就是十一根，这种情况只是存在而已，并不是所有阿罗汉都是以十一根得。

所以，世亲论师在颂词中，前两句讲到以多少根获得四果，后两句则答复了一个问题。也就是说，阿罗汉一般是以九根得，但与《入智论》里所讲的十一根获得阿罗汉果位不相违，因为以九根获得是指一次性得的角度，而以十一根得阿罗汉果是从渐次得的角度而言。

在分别根品中要讲述根的所有特法，沙门四果也是以根获得的。当然，这里并不是说，获得沙门四果只有根这一个因，其他因不存在。大家不管闻思任何一部论典，在解释的过程中，不要认为获得沙门四果的唯一因缘就是根，其他的积累资粮、证悟人无我等等，都是获得沙门四果的一种因缘。这里只是主要讲沙门四果以多少根来获得。

那么，沙门四果以多少根获得呢？

始终二果即是指预流果与阿罗汉果，它们是四果的初始与终末，也即四果当中最初是预流果、最后是阿罗汉果，这两个果位以九根获得。

大家都知道，所谓的预流果，从大乘菩萨的角度来讲就像见道，完全告别

世间凡夫阶段、获得圣者地位。有些论典里说小乘见道，实际就是指预流果。那么见断是在什么时候断完呢？在获得预流果的时候，所有见断会断掉。

小乘断除见断的方法与大乘有点不同。虽然《现观庄严论》里面有一些辩论，但大乘《六十正理论》等中所讲的大乘见道，都是承许为一刹那性，比如苦集灭道四谛，每一谛都有四个行相，共有十六行相。这十六行相，在一刹那间完成并获得见道，这是大乘观点。小乘则有点不同，他们认为：先证悟欲界苦谛，然后是色界、无色界的苦谛，集谛也是同样，先证悟欲界集谛，然后证悟色界、无色界的集谛……十六行相次第性出现。

因此这里说，获得预流果时以九根获得，是哪九根呢？心的前十五刹那是未知当知根。这里的刹那是从四谛十六行相来分的，并不是平时所说的一刹那、二刹那，四谛十六行相中，每一行相安立为一刹那，经论中经常称灭谛的最后刹那为无间道；获得真正修道的时候，叫做解脱道。在十五刹那以前，还是一个凡夫，现在这十五刹那时已经获得圣者果位，以前未见过的现在已经了知，这种根叫做未知当知根。到第十六刹那时，通达十六行相并获得修道，这时具足已知根。在未知当知根和已知根群体中存在的意根、信等五根，以及因欲界中尚未远离贪欲而由一禅未至定所摄的舍根。这里所说的舍根，是指在欲界中的烦恼尚未断除、还未得到第一禅加行——一禅未至定，在这时获得预流果，因此五受用根当中只有舍根。

大家都知道，信等五根、未知当知根、已知根、意根、舍根，这九根全部具足，所以，预流果用九根而获得。这一点是成立的，以什么理由成立呢？

未知当知根引出断除见断之离得。小乘经常提到“离得”，但也只是一种说法而已，真正离得的实体并不存在。但他们认为：相续中见断烦恼全部断除的这一部分实体存在，称为离得。这种离得，相当于大乘经常所谓的空性，它是由未知当知根引出来的。

已知根作为断除见断之离得的所依。到十六刹那时就获得了已知根，已知根起什么作用呢？成为断除见断之离得的所依。意思是说，从此以后，已知根已经成了离得的所依。当然，所谓的离得并不存在一种实体，但小乘认为离得应该存在，如果离得存在，没有依处是不行的。这个依处是什么呢？依处就是已知根。

这可以说是一种宗派的说法，但有时候从道理上说似乎也可以说得通，因为见断已经全部断除了，见断断除以后的空性部分或者清净部分，应该存在。比如我以前做过坏事，今天我诚心诚意地忏悔，忏悔以后相续清净，清净的部分有没有呢？应该有。小乘认为，这个清净就是离得。原本存在的一种过患，现在已经舍弃，舍弃的同时自然而然出现了远离过患的一种得法，这种得法应该存在。这种离得的依靠处，就是所谓的已知根。

上述二者依次可以用驱除盗贼与关上门来比喻。未知当知根如同摒弃盗贼

一样，而已知根相当于关上门一样，盗贼从此以后再也不来了。

阿罗汉果也是以九根获得，哪九根呢？

依靠金刚喻定所摄的修道已知根。不管阿罗汉还是佛陀，最后都会入于金刚定，阿罗汉最后所入金刚定由修道所摄，因此具足已知根。无学道尽智所摄的是具知根。最后获得无学道时的灭尽智慧，是指所有有漏法全部灭尽时现前的智慧。由此尽智所摄的是具知根。此二根也相当于前面所说的遣除盗贼和关门一样。在这里，无间道的时候是已知根，由修道相续所摄，之后在一刹那间获得无学果位，此时已经获得了无学道的根，也就是具知根，因此已经具足了两个根。已知根、具知根以及此二根群体中存在的意根和信等五根，与上述无有差别，在此基础上，心乐受根、意乐受根和舍根不可能同时存在，而是以三根中的任一根，加上前面的八个根，共有九根来获得。

心乐受根、意乐受根和舍受根，为什么只能具足其中之一呢？原因是，阿罗汉果位如果依靠初二静虑的正禅获得，则是意乐受根。前面也讲了，一禅二禅存在的根是意乐受根，因此，以初二禅的身份获得阿罗汉的话，在前八根的基础上，加上意乐受根。依靠第三静虑正禅，则以心乐受根获得。如果依靠其他无漏定，如四禅、无色定等，则以舍受根获得。

成立之理由：依靠已知根引出无余断除修断之离得，以具知根来受执无余断除修断之离得。因为是阿罗汉果位，已知根成为无间道，具知根则成为阿罗汉离得的所依，如同前面所说的比喻一样，已知根就像遣除盗贼，具知根就像关上门。

以上已经讲了预流果和阿罗汉果以九根得的道理，下面讲中间的两个果。

中间二果是指一来果与不来果，一来果是指还要来欲界一次，不来果是指再也不用来欲界。此二果以七根或八根或九根而获得。

无论利根还是钝根的渐次一来果者，均可依七根获得，如果以前行持寂止较多，则以世间道息粗相而获得。这里不是说出世间道，而是指世间道。以前修寂止比较多，认为上界细微、欲界粗大，则依靠信等五根、意根、一禅未至定所摄的舍受根而获得。这里是没有已知根的，为什么呢？以世间等持获得的缘故，首先具足信等五根，意根也是具足的，再加上依靠一禅未至定所摄的舍根来获得，因此具足舍根。

渐次一来果钝根、利根者也可依八根获得。以前如果修持胜观较多，则因喜爱出世间道谛相，而以已知根与前七根获得。见道时是未知当知根，而一来果和无来果，小乘中一般属于修道当中，还未获得无学道，因此是已知根。由于喜欢修持出世间道，作为一来果应该是已知根，再加上信等五根、意根、舍根这七根，共有八个根。

也有以九根获得的，那就是离贪一来果。怎样获得呢？离贪一来果的九根与获得预流果的九根相同。前面讲了，获得预流果时，前十五刹那和第十六刹

那，分别有两种根——未知当知根、已知根，这里也是以同样的方式获得。为什么呢？是离贪者的缘故。不同点在于，见道前断除还是未断除六品欲惑。欲界烦恼分为九品，一般预流果还没有断除第六品烦恼，而一来果已经断除了第六品烦恼。

中间二果里的不来果，也有以七根或八根或九根获得的情况。

讲《俱舍论》的时候，必须通过很多的语言来说明。但你们讲的时候，一两句就已经讲完了。我可能是特别啰嗦、特别笨……不然实在没办法表达。蒋扬洛德旺波尊者的注释虽然浅显易懂，但是没有运用很多语言的话，好像还是讲不清楚。你们不是这样的，不管颂词还是讲义，特别快就读完了，好像自己非常了不起一样，其实真正从道理上解释的话，可能需要多讲一点，因为《俱舍论》与其他论典不相同，需要非常细致地分析。

《俱舍论》不像中观那样，表面上看来空性很好懂，实际真正去观察的时候，所谓的空性是越寻找越找不到。而《俱舍论》是一开始不太敢接触，感觉很难，真正花点时间去研究的话："原来就是这样。"只不过语言要多一点，不然说不清楚。因此，以后讲的时候稍微详细点可能好些，这一点很重要！

既然说不来果有七根、八根和九根获得的不同情况，第一个以七根获得是怎样的呢？渐次不来果钝根者以世间道获得不来果。世间道和出世间道有点差别，小乘宗承认以世间修道远离一切欲贪可以获得不来果，这时以信等五根、意根、舍受根获得。这里的舍根也是一禅未至定所摄的舍根。

也有以八根获得的，渐次不来果钝根者以出世间道获得不来果时，以前七根与已知根获得。不来果和一来果属于修道，所以是已知根，再加上信等五根、意根和舍根，以八根来获得。

以九根获得不来果的现象也存在，是什么情况呢？离贪不来果以能获得预流果的九根而获得，也即与预流果以九根得的方式相同。不同的是，预流果只能以舍根获得，而不来果有三种不同情况：依靠初二静虑正禅是以意乐受根、依靠第三静虑正禅是以心乐受根、依靠第四静虑正禅是以舍受根而获得[5]。

再者，渐次不来果利根者如果以前着重行持寂止，则喜欢观世间道息粗相。所谓的观息粗相，比如欲界的心很粗大，这里观想色界并获得色界等持，这时修行者又想：色界的行相也很粗大，应该观想无色界。就这样越来越向上作细微的观修，叫做息粗相。这种着重行持寂止、喜欢观世间道息粗相的渐次不来果利根者，以意根、信等五根、舍受根、意乐受根八根获得。

利根者如果以前行持胜观较多，则因喜爱观出世间四谛相，而以前八根加上已知根九根获得不来果。

这时有人提出疑问：如果阿罗汉是以九根获得的话，不是与《入智论》中

---

[5] 注：根据不同注疏的解释，依未至定与殊胜正禅也可以获得不来果。此处仅依上师仁波切举例来整理，其他情况请参阅《俱舍论》的相关注疏。

所说的“阿罗汉以十一根获得”相违了吗?

不相违，以九根获得阿罗汉的说法，是就一次性而言的。《入智论》里面的密意，是指有些钝根者反复退失，又恢复时会以十一根获得。一般大乘没有这种说法，但小乘宗认为，钝根阿罗汉会有退失的现象。这类钝根阿罗汉退失之后又重新获得时，是通过十一根获得。

比如依靠第四禅的舍根获得阿罗汉果位，具足信等五根、意根、已知根、具知根，再加上舍根，共有九根。那么，这位阿罗汉从四禅中退失，依靠第三静虑正禅重新获得阿罗汉果位，则以心乐受根获得。如果从三禅中退失，则依靠第二静虑正禅，以意乐受根获得。这时，在前九根的基础上，加上心乐受根和意乐受根，共有十一根。

即使多次退失，也绝对不会以更多的根获得阿罗汉果，因为如果再退到欲界，依靠欲界自己的根是得不到阿罗汉果，最起码要获得一禅未至定，那么一禅未至定所摄的舍根，可以包括在上述十一根当中，所以没有更多的情况了。

第三十四课

1. **既然说舍、命、意三根，具其中之一则必具三种，那么灭尽定时会灭尽一切心识和受想，这种情况是否与必具三根的说法相违？各宗派是如何承许的？哪种说法更合理？请详细分析。**
2. **若具足乐受根或身根则必定具足哪几根?**
3. **若具眼耳鼻舌及意乐受根任一根，则必具足哪几根？为什么?**
4. **若具女根、男根、意苦受根、信等五根任一根，则必具足哪几根?**
5. **若具足未知当知根或已知根或具知根时，必定会具足的有哪几根？请各自详细说明。**
6. **众生最少会具多少根？此处的说法与前文所说的最少具足四根的说法有何不同，请分析。**
7. **众生最多会具多少根？有几类众生属于这种情况，请详细说明。**

乙六（具根之理）分二：一、必具；二、会具。

什么叫必具呢？三界中的任何一界，凡是具足二十二根中的任一根时，最起码有两个以上的根必定会具足。所谓的会具意思是说，补特伽罗最多或者最少会具足多少根。简单来讲，二十二根当中，最少有多少个根必定具足，这是必具；有多少个根会具足在一起，这是会具。必具和会具的概念是这样的。

大家如果详细看《俱舍论注释》，再好好参考《自释》，一般来说，对颂词的基本含义应该会明白。但没有这部注释的话，自己看的话恐怕有一点点困难，因为《自释》的有些地方还是比较难懂的。

丙一、必具：

具舍受命及意根，其中之一必具三，
具身乐根必具四，具眼等根必具五，
具意乐根亦具五，具苦受根必具七，
具女根等必具八，已具知必具十一，
具有未知当知根，必定具足十三根。

一般来讲，具足舍受根、命根和意根中的任一根时，包括自根在内的这三根必定具足。比如一个众生，具足命根、不具足意根和舍根是根本没有的；具足意根、不具足命根和舍根的众生，也是没有的；同样，具足不苦不乐的舍受根，但不具足命根和意根，这种现象根本不可能存在。所以，具足其中之一的话这三根必定都具足。

同样，具足身根或乐受根的时候，必定具足上述三根再加上其本身，共有四根。第一个概念知道以后，其他可以依此类推，下面注释里也有详细宣说。

若问：具足任何根时必定具足多少根呢?

具足舍受根、命根、意根任何一者，必定具足此三根，因为这三根不可分割。比如第四禅或者无色界的众生，虽然有感受，但属于一种舍受，所以具足舍受根时，命根和意根就应该具足。也就是说，具足其中一根的时候，其他两根一定具足。

这样一来，有些众生入于灭尽定后，受和心识全部已经灭尽了，因为这二者未灭尽的话，不能称为灭尽定。那么，这时是不是具足三根呢？有关这个问题，不同宗派的观点也有所不同。

有部宗认为：入于灭尽定时，心识和感受全部会灭尽。那么，会不会出现不具足三根的情况，又为什么说三根不可分割呢？他们说：在灭尽定的时候，真正的心不存在，所以意根和舍受根也不会有，但此二根的得绳应该存在，不会出现三根不具足的过失。

有部宗依靠自宗承许的并非自本体的一种得法，对于这个问题作出了解释。但这种说法实际上是不能成立的，因为所得法的本体都不存在，所谓的得也只不过是一种分别假立而已，在真正的教理面前没有任何可靠的依据。

随教经部认为：在灭尽定时，真正的心或者意识虽然不存在，但意识的种子应该存在。

这种说法也不可靠，为什么呢？你们所谓的种子到底是不是心的本性？如果是心的本性，就不要说种子，可以说：灭尽定时心依然存在。如果说：种子

不是心的本性，是一种无情法。既然是无情法，灭尽定最后出定的时候，从无情法中产生心识，这与顺世外道的观点没有什么差别。因为顺世外道也说：心依靠地水火风的无情法而产生。因此，随教经部宗的观点在理证面前也不是很可靠。

那么，比较合理的观点是什么呢？应该是随理经部和唯识宗以上的观点。

随理经部说：灭尽定的时候没有真正的心，但并不是心全部没有，应该有细微的心存在。

《弥勒五论》当中有很多这方面的教证，其他中观论典中也有这种说法。因为灭尽定的时候，心全部已经灭尽，真正变成无情法石头一样的话，最后出定时就会出现随教经部具有的过失，也即从无情中出现心识。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中，对这方面作了相当有依据的说明。

所以，随理经部的观点应该是合理的。在灭尽定的时候，粗大的心不存在，那么，既然说灭尽心识和感受，为什么还有细微的心识存在呢？随理经部对这个问题作了解释：经典中所谓的灭尽一切心识和感受，是指灭尽了粗大部分，虽然细微的部分存在，但以无有的否定词来代替。

另外，唯识宗认为，灭尽定的时候没有粗大的心识，但在阿赖耶识上有细微的种子，与阿赖耶识以无二无别的方式存在，也就是说心识以隐藏的方式存在，因此没有过失。这种说法也比较合理。

总而言之，在灭尽定时，粗大的心肯定是没有的，但是不会出现不具足意根、舍受根和命根这三根的过失。

如果具足乐受根，则必定具足四根。一般来说，只要具足乐受根，其他的舍受根、命根和意根就一定会具足，因此，必定具足四根。

大家通过观察应该了知，只要有了生命说必定存在身体的感受，那么，舍受根是如何具足的呢？这里只说具足舍受根，但不一定以明显的方式出现，也可以隐藏或其他的方式存在。因为舍受根与三界中的任何心都可以相应，本论第五品当中会讲到，三界中的所有随眠烦恼，或者说任何心心所，都可以与舍受根相应。比如平时人们所说的植物人，虽然他没有明显的痛苦和快乐，但是从俱舍的角度来观察，仍然存在一种舍受。因此，不乐不苦的感受，也即舍受根，不论是明显或不明显的方式，一定会具足。

从因明角度来讲，有舍受根不一定会有乐受根和意乐受根，反过来讲，有乐受根的话，必定会具足命根、意根和舍受根。

同样的道理，具足身根也必定具足四根，即命根等三者加上它本身。只有身根、没有舍受根的现象是没有的，但是有舍受根、没有身根的现象是有的，比如无色界众生，由于没有真正的身体，只有舍受根没有身根。

具足眼以及“等”字所包括的耳、鼻、舌根任何一者，则必定具足五根。比如具足眼根的时候，身根不具足的话，眼睛会掉在地上。像无色界没有真正

的身体，因此五根也不具足。或者入胎时，眼根未形成期间，身根具足但眼根不具足。只要有眼根，就必定是在身根的基础上具足。再加上前面所说的不可分割的三根，共有五根具足。这里没有全部说明，但耳根等可以同样类推。但是，眼根具足时，不一定具足耳根或其他根，有些具足眼根但耳根不具足，有些是有耳根但鼻根不具足……这种现象比较多。在必具当中，具足眼等五根中的任一根时，身根以及不可分割的命等三根必定会具足。

具足意乐受根也必定具足五根。一般二禅以下包括欲界众生，意乐受根具足时，身根应该具足，再加上命等三根，共有五根必定具足。像无色界或者第四禅，意乐受根是没有的，全部是舍受根。

具足身苦受根必定具足七根，哪七根呢？这种众生，身苦受根具足的缘故，除意苦受根以外的其他四受根必定具足，在此基础上，加上身根、命根和意根，共有七根一定具足。

具足男根或女根，则必定具足八根，也就是在具苦受根的基础上再加它本身。"等"字的意思是说具足信等五根也必定具足八根，即在命根、意根、舍受根的基础上加上其本身。

如果是具足已知根的修道者，必定具足十一根，也就是具足已知根本身、心乐受根、意乐受根、舍受根、命根、意根、信等五根。同样，具有具知根也必定具足十一根，即除刚刚所说的已知根以外的十根加上具知根本身，也就是指阿罗汉。

具有未知当知根，则必定具足十三根。按照蒋扬洛德旺波尊者的解释方法：因为是有学道者，信等五根以无漏的方式具足，那么，在其群体中肯定具足意根、信等五根、意乐受根、心乐受根、舍受根，在此基础上加命根、身根、身苦受根与未知当知根本身。

丙二、会具：

这里讲最少会具足多少根。

无善之中具最少，具身受命意八根，

无色凡夫亦如是，舍受命意诸善根。

"无善"，是指断了善根的众生相续。

若问：最少会具有多少根呢？

断绝善根者唯一是欲界的身体，在他们中诸如临终具最少根者，也会有八根。这里不是指必定具足，不然像前面所讲的，若是次第死则有四根舍去。所以，死亡的时候有些只具足四根，这种现象也有。但这里有一种不同的含义。

哪八根呢？身根、五受根、命根与意根。最少也会具足这八根，并不是必定具足，而是从次第死的角度会具足。

转生无色界的凡夫者同样会具足八根，即舍受根、命根、意根、信等五根。

这种相续的善根未被邪见摧毁，因为上界不会出现能摧毁善根的邪见，只有欲界有能摧毁善根的邪见，所以上界最少会具足这八根。

具最多根十九根，不摄一切无漏根，

两性具贪之圣者，不摄一性二无垢。

二十二根中，最多会具足多少根呢？可以具足十九根。欲界两性众生最多的时候，可以具足除三无漏根以外的十九根；具贪的圣者，不摄一性根和二无漏根，也是具足十九根。

若问：最多会具多少根呢？

最多会具足十九根。什么样的补特伽罗具足十九根呢？欲界中两性、未断绝善根、诸根具全者，相续中不具足未知当知根、已知根和具知根，其他十九根全部具足。

具贪圣者最多也会具足十九根。未远离自相续贪欲的缘故，称为具贪圣者。这种有情不包括哪些根呢？不包括男根或女根其一，以及二无垢根。一般来说，色界、无色界无有见道，想要获得见道必须是欲界身份。一位在欲界中获得见道的圣者，相续中具足未知当知根，不包括已知根和具知根这二无漏根；因为是一性者，比如是男性，则除去女根和已知根、具知根，最多具足十九根。如若是具贪修道者，不包括首尾二无垢根，也即未知当知根和具知根，再加上一性根，除去这三根以外的十九根都可以具足。

下面讲第六品和第七品时，会讲到哪些是具贪补特伽罗，哪些是不具贪的补特伽罗。有些虽然是圣者，但是未远离贪欲，有些通过世间道离贪，有些通过出世间道离贪……有二十一种圣者。

第三十五课

1. 欲界和色界在色法产生的方式上有何不同？为什么？

2. 在色法产生的方式上，各宗派有何不同观点？自宗应如何承许，如此承许时是否会出现过多或过少的过失？

3. 大小乘在承许心所法的数量上有何差别？分别是如何承许的？

4. 非色法包括哪些？分别以何种方式产生？

5. 在有为法和有为法的法相一体还是异体方面，各宗是如何承许的？

6. 有部宗在讲到得绳的产生方式时，有几种不同情况？对于得绳，你是如何认为的？

7. 所谓的心所，总体可以分为几类？本课所讲的属于哪一类，请详细分析这一类中所包含的几种心所。

《阿毗达磨俱舍论》当中，现在宣讲第二品。本品分根的安立和有为法产生之理两个大科判，有关二十二根的有些道理，前面已经简单宣说了，现在以旁述的方式，在宣讲根的同时讲一下有为法产生的道理。

甲二（有为法产生之理）分二：一、真实宣说有为法产生之理；二、旁述因果及缘。

乙一（真实宣说有为法产生之理）分二：一、色法产生之理；二、非色法产生之理。

丙一、色法产生之理：

大家都知道，所谓的无为法没有可产生的，有为法则是因缘产生的。那么，有为法中的色法到底是怎样产生呢？世间当中，一个色法产生时，有多少微尘一起产生？下面对这方面的问题进行论述。

欲界无根无声尘，八种微尘一起生，
具有身根九物质，具有他根十物质。

二十二根当中的个别根不是色法，有部认为也不是一种尘，只有眼根、身根等是一种微尘。

在欲界当中，既没有根也没有声音的微尘，一般是八种微尘一起产生，也即地、水、火、风、色、香、味、触八微。有部宗有种特殊观点，认为声音不一定一直存在，比如一块石头，去敲它的时候会产生声音，但一般来说，声音是不存在的。因此，有部宗认为：任何一个事物产生，最少会有八种微尘一起产生。

如果具足身根，比如入胎时，其他根还未产生时身根已经具足了，这时，上述八种微尘再加上身根本身，共有九种微尘一起产生。如果具足眼根等其他根，则有十种微尘产生。

《俱舍论》的颂词里面，主要是有部宗的观点。他们认为：世间上任何一个色法产生时，最少要具足八个微尘，若具足身根则具足九物质等。唐译颂词中没有用微尘，而是说“事”，以此可以代表事物。

大家应该清楚，有部宗的这种观点，经部宗以上并不赞同。为什么呢？所谓的地水火风和四大所生的色香味触，虽然界性应该存在，但不一定在每个物体上如实存在。佛经中也说：于木聚中有种种界。意思是说，一块木头，是由各种各样的界性产生的。

所谓的界是指存在一种作用，真正的地水火风等微尘不一定具足。《自释》中，对有部师提出这样一个问题：如果具足八种微尘，请问：“如何风中知有显

色？”有部师回答：“此义可信，不可比知。”也就是说，依靠教理可以相信这是肯定存在的，实际却不可了知。

真正地水火风的本性不一定真实具足。本来有一块铁通过融化可以变成液体，那么，这种液体是原本具足还是现在变成的？这样观察时，有部宗认为，水的本性只是不明显而已。实际上，水的本体如果原本不存在，怎么变成明显呢？如果存在，也没必要说明显不明显。

《大乘阿毗达磨》里面说：不一定世间所有物体，都会具足这八种尘。麦彭仁波切在《智者入门》中有关八种微尘的问题，通过各种观点作了很明确的宣说。《大乘阿毗达磨》中说：有些物质只有一种微尘，其他微尘不一定存在。比如有些光只有色，不具足香、味、触等；有些光有触，比如月光有清凉所触、日光是炽热所触等等；有些光有触也有色。再比如风，有声音和所触，没有其他的色、香、味等，因为风在接触身体时，人们可以感觉到；风在吹的时候，可以发出“呼呼”的声音。另外，冉冉升起的烟，即有色法和所触，也有香和味。

所以，经部宗以上认为，有些具足一尘，像光；有些具足二尘，像风；有些具足三尘或四尘，像烟或沉香等。

在这里，世亲论师站在有部宗的观点说，欲界中的任何一法，在产生的时候最少会具足八个微尘。这是有部宗的特殊观点。《大乘阿毗达磨》以上，尤其唯识宗虽然在实相中认为一切法是心的幻变，但名言中也承认《大乘阿毗达磨》的观点。所以，世间上的任何一法，产生的时候不一定全部具足八微，但无论如何，它们的作用应该具足。比如铁球接触火焰的时候，会具足火尘；变成液体的时候，会具足水尘。任何法在不同的因缘下，会有不同的微尘不断增加。

这时提出一个疑问：既然最少具足八微，这八微是在同一个位置上，还是在不同位置上呢？世亲论师《自释》中，将微尘分为最细微的极微和积聚的微尘两种。所谓最细微的极微，有部自宗承许为成实存在；积聚的微尘就是经常所说的地水火风等积聚在一起。八种微尘是积聚在一个微尘的位置上，还是居于不同位置上？

对于这种观察，可能有部宗又会说：“此义可信，不可比知。”因为真正去观察的话，所谓的地水火风中，地具不具足这四微？如果具足，地具足四微、水具足四微……四四一十六，再加上四大所生的色香味触，其本身也各自具足其他微尘，如此一来，不能说最少具足八种微尘，已经有了过多的过失。

对此，有些论师站在有部的观点说，没有过多的过失。这是按照种类来讲的，比如地这一微尘，主要以地大为主；水大当中，虽然具足四大的微尘，但是以水的成份为主……因此，过多的过失是没有的。

对这个问题，如此回答当然也可以，但是详细分析的话也是需要观察的。有部认为，欲界中的任何一法产生时必定具足八种微尘。那么，这八种微尘里

的第一种微尘具不具足八种微尘？不具足的话，不是欲界的有为法了。所以，对这方面的问题，还是需要再三观察一下。

前面已经讲了有为法的分类和法相，一切有为法的法相各不相同，那不同的有为法是单独而生还是一起产生呢？

有部对此回答：一起产生。他们认为，轮回和涅槃所摄的一切法，均为五事所摄。讲《沙弥五十颂》的时候也提过：之所以称为“一切有部”，是因为他们承许万法摄于实有存在的五种事当中。

哪五事呢？即色法、心法、心所法、不相应行法、无为法。色即五根、五境、无表色；心即心王；心所；既不是心心所也不是色法的有为法——非相应行，如命、得绳等；无为法，即虚空、抉择灭、非抉择灭。有部宗说万法可以包括在五事当中。这一点也是对的，不管讲什么法，五种事里不包括的法是无法讲述的。

无为法是无生的，因而也就不存在与任何法一起产生了。前面说了，一切有为法与其他法一起产生，像外道所说那样的独立产生是没有的，只要产生，必定与其他法一起产生。而无为法不可能与其他法一起产生，因为其本身是无生之法。

其他所有法产生的方式，分为色法产生的方式与非色法产生的方式两种。

非色法的产生方式，下面讲心和心所时会讲到。

色法产生的方式：欲界中既无根尘也无声尘的积聚微尘团，诸如日光尘那样，最小的一个微尘也有八尘一起产生，所以，不具足八尘的法是不存在的。这是有部宗独特的观点。然而这种说法成不成立呢？前面已经分析过了，大家应该明白。

八种微尘是哪些呢？也就是四大、色、香、味、触这八种微尘。任何一法产生时，最少会具足这八尘。若具足身根，则有八尘与其本身，共九种物质或微尘一起产生。具足眼等其他任何一根，则有前九种与它本身，共十种物质一起产生。

以上是就欲界而言的，色界无有香与味的缘故，颂词可以改为：“色界无根无声尘，六种微尘一起生，具有身根七物质，具足他根八物质。”在无色界，一般色法是没有的，虽然有些论师认为无色界有细微色法，但大多数有部论师认为：无色界没有真正的色法。因此，不需要分析有关色法产生的问题。

从欲界而言，最少有八种微尘一起产生。从色界而言，最少有六种微尘一起产生。那色界为什么不具足香和味呢？众生的业力和对外境的感受等有差别，虽然色界有乐受，但并非此处所说的香和味。有关这方面，下文还会阐述。

丙二（非色法产生之理）分二：一、略说；二、广说。

非色法主要指心和心所方面，还有非相应行，因为它们不是色法。

丁一、略说：

心与心所定一起，有为法相或得绳。

非色法的心和心所的产生方式，是独立产生还是一起产生呢？

心和心所一定是一起产生的。比如只有心王、没有心所，这种情况在具体分析的时候是没有的。大概而言，有部宗认为心和心所异体存在，其他论师也有心和心所一本体异反体的说法。但真正本体上分开存在的情况决定没有，心和心所应该是一起产生的。这也并不是说，所有心所和心王都是一起产生，而是说，脱离了心所的心王单独产生，或者脱离了心王的心所单独产生，这种情况是没有的。

然后有为法和有为法的法相，也是一起产生的。当然，经部宗以上并不认为有为法和有为法的法相二者是他体，但有部宗认为：有为法和有为法的法相二者一起产生。还有一种特殊情况，就是有得绳但没有所得。

前面已经讲了色法的产生方式，在欲界最少会有八种微尘一起产生。那么，非色法如何产生呢？

心与心所必定一起产生。某种程度上来说，并不是心和所有的心所一起产生，但和相当一部分的心所一起产生。如何产生呢？此二者互为俱有因。五种相应当中有个时间相应，在同一时间当中产生，心和心所以这种相应的方式来产生。

同样，无论任何法产生，都与有为法的法相生住衰灭一起产生。《量理宝藏论》专门遮破过这种观点：有些论师说法相实有，有些论师说法相实有是不成立的。实际上，有为法的定义、人的定义等，所谓的法相或定义，只是通过言词表述来认识这一法的方法和途径，除此以外并不存在实质。但有部宗认为：有为法的法相和有为法一起产生。

属于相续的所得之法与自己同时的得绳一起产生。得绳，凡是一个法，没有得到之前，相续中已经有得绳出现了。就像牦牛背上驮物品的时候，需要绳索去捆绑，这个绳索就叫得绳。它不是真正的法，比如将来我相续中要得戒，戒的这种得绳现在已经存在。有些人经常问："我有没有出家的缘分？"可以说："有有有，你现在就有这个得绳。"这叫做缘分吧……这是我顺便举一个例子。

意思就是说，相续所摄的得法和法的得绳同时产生。比如我相续中生起出离心，这就是所得的法，以前相续中没有出离心，现在通过上师加持已经生起来了，在得到出离心的同时，出离心的得绳也一起出现了，如果没有得绳，相续中也无法生起出离心。

颂词中的"或"，是说一切不属于相续的所得之法，不与得绳一起产生。原因是，不属于相续的所得之法大多数无有得绳，二择灭虽有得绳，但这两者无有产生，本体是无为法的缘故，此处未加宣说。

丁二（广说）分二：一、相应法产生之理；二、不相应行产生之理。

戊一（相应法产生之理）分四：一、类别决定之分类；二、不定之相应；三、似相同之差别；四、似不同之一体。

前面讲了心王，这里再讲一下心之相应法——心所。

所以，没有学过《俱舍论》的话，不管学大圆满还是其他什么法，有关心和心所之间的差别，分析起来很困难。希望大家在学习这些学问的时候，应该认认真真地观察。

有些人可能业力现前，正学习很殊胜的一部论典时，自己给自己开个绿灯，认为"这不重要，人身很难得，应该尽快去实修"，其实就是想去一个没有闻思的地方。这种实修能否成就？很难说。对于这种没有任何压力、表面看来很舒服的修行方式，我是完全不同意的。尤其年青人，稍微有一点思维能力的时候，认为"人身很难得"，要去实修，这种没有闻思基础的实修，很可能在明年、后年的时候，你原本人身难得的见解也被邪见染污了……

在闻思修行的过程中，我们的分别念有时会变成魔王来制造违缘。因此在修学过程中，千万不要着急去实修、实修，因为两三天或者一两年当中去实修也可以，但是一辈子当中，对于真正佛法的道理没有通达的话，在遇到外境的时候，实修很容易变成一种非实修。

所以，有些人想去一些没有闻思的地方，我完全不赞叹。有些人可能认为我的嫉妒心很大。作为我个人来讲，真正去观察内心的时候，真的觉得：很多年轻人本来对佛法一窍不通，然后没有任何闻思就去盲修瞎炼的话，这不是佛教的一种做法。如果真正对你们相续有利，每天念一点心咒、观一点简单的修法，这些方面，我讲得来也观得来，每天对你们说：这就是觉性，你们好好明观就可以。这样一来，大家很舒服，不用背书、闻思，也没必要每天苦口婆心地劝大家闻思，但我对这种方式完全不赞同！

舍弃闻思，只是口头上说一些实修的言论，现在可能看不出来，再过两三年，你的实修到底会变成什么状态，很多人都会清楚的。现在学院里培养出来的有些堪布、堪姆，因为对闻思打下了很好的基础，现在他们回顾自己的人生，才知道：我刚来到学院的时候，如果也是这样去盲修的话，可能现在还是对佛法一窍不懂。如果当时没有闻思的基础，现在可能已经变成一个外道，很容易对佛法退失信心。

在现在这样烦杂的世界当中，闻思是必不可少的。在闻思的时候，有些金刚道友如果实在心烦意乱，实在不想闻思的话，你自己离开也是可以的，不要打扰旁边的金刚道友。因为人的心很容易动摇，正在闻思上培养出一点兴趣，你就在中间造违缘，这是没有任何必要的。

《俱舍论》是比较大的论典，开头的时候，很多人比较认真，越来越学下

去，就像华智仁波切在《莲苑歌舞》里面说：闻思犹如蝌蚪身一样。意思是说，头很大、尾巴很小很小。这种现象是我们不愿意看到的。大家在闻思任何论典的时候必须下一定的功夫，这方面大家应该注意。

无论观大圆满还是其他任何实修法，对于心和心所都分不清楚的话，天天以自己的分别念认为“这是觉性、那是觉性”，也许只是睡眠的一种状态，就认为成觉性……有时候没有智慧的盲修非常可怕！现在很多人对自我有一种安慰，将非境界认为是境界、非实修认为是实修。所以，有时候大家一定要详细分析。

己一（类别决定之分类）分二：一、略说；二、广述。

庚一、略说：

五种心所之地法，彼等各不相同故。

本论讲到了四十六种心所，《大乘阿毗达磨》讲了五十一种心所。

颂词中所谓的“地法”，意思是说一种氛围。什么叫氛围呢？比如下面会讲到大善地法或者大烦恼地法，产生烦恼的时候，这些心所一定会同时产生，如果没有产生烦恼，烦恼地法也不可能产生；同样，没有生起善心的话，善心地法也不可能同时产生。所以，“地法”实际是指获得了一种机缘、氛围。

所有决定的心所，一般可以包括在五个方面来宣说。这五种不同类别的心所，法相都是不相同的。当然，这里未宣讲的一些心所，比如第五随眠品里讲到的根本烦恼——贪心、嗔恨心、傲慢、怀疑等，没有包括在五种地法里面，而是包括在不定心所当中。

既然说“心与心所定一起”，那么，到底有多少心所呢？

决定的心所共有五类。决定性的心所，是指某种环境中必定会同时产生的心所。为什么贪心、嗔心等不包括在地法里面呢？这也是有原因的。比如对同一个人，有时候生贪心，有时候生嗔恨心，所谓的贪心、嗔心不一定决定生起。但是，善心和烦恼心完全不同，在出现这种氛围的时候，善心地法和烦恼心地法必定会同时产生。

是哪五类呢？即遍大地法以及“等”字所包括的大善地法、大烦恼地法、不善地法、小烦恼地法，它们都是互为异体的缘故。有部宗认为，这几种地法是异体的。

在这里，什么叫大善地法等等，暂时不用宣讲，下面广说的时候都有宣说。总的来说，大家要知道，《俱舍论》中有关心心所方面的概念等，一定要记住。比如提到遍大地法的时候，应该知道遍大地法有哪些心所，然后大烦恼地法或者不善地法……对这些内容能够很快时间当中想起来，这样的话，对《俱舍论》也很容易精通。否则，可能只有在文字上分析，真正意义上分析的时候非常困难。

庚二（广述）分五：一、遍大地法；二、大善地法；三、大烦恼地法；四、不善地法；五、小烦恼地法。

辛一、遍大地法：

遍大地法的意思，按照有部宗的观点，只要产生一个心，下面讲到的十种心所同时都会具足。《大乘阿毗达磨》则认为，这十种心所不一定全部具足，其中只有五个心所必定具足，即受、想、思、触和作意，这就是五遍行法，也即遍于任何一个心，凡是有一个心和心所产生时，这五种遍行法一定会同时产生。

有部认为：此处讲到的十种心所，在某一心心所产生时必定会同时产生。遍大地法中的“遍”是指遍于所有的心和心所。比如今天产生一个信心，在信心的群体中，这十种心所也会产生。是哪十种遍地法呢？

受想思欲以及触，智慧忆念与作意，

胜解以及三摩地，此等随逐一切心。

“此等”，上述所讲的十心所，随逐一切心。意思是，凡是相续中产生一个心识，这十种心所一定是不可分割地与之同时产生。

十种心所各自的法相是什么呢？

受和想，在讲五蕴时已经讲过，受是领纳性，想是辨别外境的一种心所。受和想全部包括在心所当中，那为什么加在五蕴当中呢？前面已经讲了，这是有原因的，因为它们分别是轮回之因和诤论之因。

“思”一般指动摇，接近外境时对其执著并出现动摇，叫做思。“欲”是想希求获得外境的一种心态。“触”是根境识三者聚合时享用外境的一种心所。这里的触与所触不相同，所触是对外境色法的一种感知，这里的触指的是心所。“智慧”，是指能辨别的智慧。“忆念”，指经常所谓的回忆。

“作意”，是对外境进行作意。在这里，思和作意有一点差别，思心所是指看见外境时，对外境生起一种动摇，比如吸铁石接近铁的时候，铁就开始动摇，这时并未直接执著，只是有一种动摇性，这叫做思；动摇以后再专注外境，这叫做作意；专注外境的过程中，想要获得外境的心所部分，称为欲。详细分析的话，按照有部宗所说的，十种心所全部具足也是可以的。

“胜解”就是对外境的功德已经认可，自己也愿意获得的一种心所。就像经常所说的定解一样。“等持”是心一直专注、不动摇，从安住的角度来说，叫做定。

颂词完全是站在有部宗的观点来说的，世亲论师的《自释》中说：“传说如是所列十法诸心刹那和合遍有。”也就是说，颂词里所说的十种心所，不一定每一个心的周围都具足，因此世亲论师用了“传说”。嘉哲论师在讲义里说：世亲论师在《自释》里用传说一词，是对有部宗不满的一种语气，经部宗虽然承认十种遍行，实际有些心所不一定真正具足。但世亲论师按照有部宗的观点说：“诸

心心所异相微细，一一相续分别尚难，况一刹那俱时而有。”因为心心所非常的细微，对于“这是思”、“这是受”、“这是想”、“这是欲乐”……如此十种遍行之相续也很难一一分析，更何况一刹那把十种遍行全部辨别出来，是非常困难的。

有部宗认为，现在虽然不能发觉，但并不是不存在。《自释》里专门举一个例子，比如药里面有很多成份，在享用药物的时候，没办法将药里面的每一种成份和味道一一辨别出来，但不能说没有这些成份。像藏药也是这样，一颗丸子可能有很多药物组成，吃到嘴里大概是很苦、很难吃的味道，实际有很多成份在里面[6]。同样，产生一个心识的时候，虽然不能对十种遍行一一辨别，实际这十种遍行法应该存在。

不过，世亲论师在《自释》中加了一个“传说”，原因应该是按照《大乘阿毗达磨》的观点比较合理。《大乘阿毗达磨》认为：十种遍行当中，受、想、思、触、作意，这五法叫做五遍行法，凡是任何一个心和心所产生的时候，这五种遍行一定存在，是不可分割的。其他五法则叫做五别境法，主要是执著不同对境方面的五种心所，所以不一定具足。比如在禅定时，五遍行法一定会具足，但胜解、忆念等五别境法不一定具足。

大乘和小乘之间的说法，还是有比较大的不同。我刚来学院的时候，在堪布根登洛若面前听过《大乘阿毗达磨》，自己还是很有意乐，因为刚来时求法的心特别特别切，过了两三年以后，就像人老了一样，对法的信心越来越薄弱。因此，这是我刚来时在信心中得到的法。虽然讲课前没有翻藏文书，但是《大乘阿毗达磨》与《小乘阿毗达磨》的不同说法，现在一下子就能想起来。

既然说“五种心所之地法，彼等各不相同故”，那么遍大地法究竟有多少种呢？

有十种，即“受”，讲受蕴的时候已经讲过，这里不必重复。

于对境动摇之“思”。比如见到一个外境的时候，有分别和无分别两种，无分别的动摇无法发觉；有分别的时候，虽然还未出现想要取境的心，但是有了一种动摇。以前学藏文文法的时候，看见“阿”字就会在心里产生一种动摇，想念诵“阿”字，声音还未发出来的最初的一种动摇，就像最开始起风一样，这叫做思。

所以，在《俱舍论》中详细分析的时候，表面上看，思、想、受好像很笼统一样，实际在心所的分类中是不同的。

“想”，前面想蕴的时候已经介绍了。

希求对境之“欲”。麦彭仁波切在《智者入门》当中，讲了每一个心所的本体、作用，《大乘阿毗达磨》也讲了它们的作用，嘉哲论师在《辨五蕴论》中也

[6] 《自释》：有色诸药色根所取。其味差别尚难了知。况无色法唯觉慧取。

讲了每一个心所的作用和本体。比如欲的本体是希求对境，作用是精进。大家都知道，只要有兴趣就会精进，没有兴趣肯定不会精进的，对《俱舍论》等任何一部法也是同样，首先有一种欲乐心：这部法对我的今生来世很重要，很难得。产生欲乐心以后，这个人会很精进。如果觉得什么都无所谓，大圆满也是没有什么的话，看大圆满的法本也不一定有重要的意义。因此，在任何人的心上面，如果对黄金没有兴趣，那黄金对他来说只是一块金属，毫无用处，自然就不会产生珍惜之心。

《现观庄严论》讲发心的本体时说："发心为利他，求正等菩提。"想成佛的这种欲心，有些论师说发心是一种心所，有些说发心是单独的主心，尤其《现观庄严论》的注释里面，对这个问题辩论得非常激烈。发心是不是心所，主要从前面的欲——想成佛的一种希求心，这种心是不是一种心所，从这里面分的。

对境、根、识三者聚合而享用对境之"触"。比如遇到外境时，自己的根具足，识也具足，这时候正在享用的心态，就叫做触。这里的触与身体的所触有点差别，心的所触，是根境识三者聚合时之后出现乐或者苦的感受，这是触的作用。

辨别诸法之"智慧"，它的作用是遣除怀疑——这是好的、这是不好的，通过智慧来辨别。

不忘所缘之"忆念"。对以前所做的事情不忘失，当然，按照有部宗的观点，每一种心中，对不忘失、能辨别、能接触等几种心所无法一一发现，但《俱舍论自释》里面讲到：未发现不一定不存在。现在不要说一刹那当中，从大的相续角度来说，我刚才做过什么事情，现在可能已经忆念不起来了。因此，自己的心并不可靠，比如昨晚上吃什么饭，现在都想不起来，那现在想不起来是不是没有呢？有的。

分别念是很有限的一种境界，按理来说，按照有部宗的观点，只要产生一个心，这十种心所全部会具足。但全部具足的方式，只有以本体相同反体不同的方式来存在。比如取一个外境的时候，有一种爱乐的心，有一种感受的心，有一种接受的心，有一种决定的心，有一种专注的心，有一种动摇的心……在一个心的本体中，有很多不同的反体同时存在。

因此，真正的心理学专家就是释迦牟尼佛，但是释迦牟尼佛真正的密意是什么呢？有部宗和经部宗的这些心理学专家们，又开始不同的诤论。一般来说，大乘分析的观点很合理，五种遍行法一定具足，其他五种心所具不具足呢？这一点，我们自己可以分析。

心专注分别所缘境之"作意"。

将所缘境执为功德之"胜解"。有些论师说：通过分析教理生起不被他人所夺的一种定解，就是这里的胜解。胜解的意思就是通过教证、理证获得一种认知，比如原来认为因果不存在，现在通过闻思以后，了知因果一定存在、前世

后世一定存在，在自相续真正生起一个坚定不移、不被他人邪知邪说所夺的定解。当然，这里的胜解心所，大概来讲，比如对柱子的功德有一种不舍弃的心所，可以叫定解，也可以叫胜解。

心一缘专注之“等持”。

此等即是遍大地法，因为它们是随从一切心而产生的心所。

第三十六课

1．大善地法、大烦恼地法、不善地法分别包括哪些心所？为什么称为“地法”？

2．哪些是小烦恼地法？其特点是什么？

3．不定心所有哪些？决定心所与不定心所的区别是什么？

4．欲界善心生起时，随从生起的心所有多少？分别是哪些心所？为什么会有这些心所出现？

5．不善心生起时，随从生起的心所有多少？分别是哪些心所？

6．生起恶见的不善心时，有多少心所一同产生？这里所说的恶见包括哪几种？为什么？

下面继续讲第二大佛陀世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》，现在讲第二根品中非色法产生之理的广说，分相应法产生之理和不相应行产生之理，首先讲相应法产生之理。相应法产生之理的类别决定之分类中，分略说和广说，略说已经讲完了，广说当中，十遍大地法也已经讲了。

按照有部宗观点，不论善心、恶心，还是大烦恼心、小烦恼心，任何心和心所产生时，这十种遍大地法，只是不明显而已，实际在心产生的同时会一起产生。

这么多心所一起产生，会不会出现众生有多种相续的过失呢？会不会变成很多众生或者一个众生有很多心识？《毗奈耶经》和很多大乘经典中说：众生只有一个相续。但是这么多心所一起产生，不是已经变成很多相续者了吗？

没有这种过失。原因是，佛经里是指大的心王或者明显心所，不可能产生两种，而不同类的无分别心或者心所，在一个人的相续中可以产生。佛经中也说：不同类心所可以产生。但是，会不会因此出现一个众生有两个相续，或者一个众生有很多心识的过失呢？不会。众生真正的主心是一体的，在一个主心当中有很多不同的反体，也就是说，取对境时有很多不同的侧面和角度，因此不会有这种过失。

大家应该清楚，佛经里说一个众生只有一个相续、一个众生只有一颗心，人们也经常说“我有一颗心”，从总的类别来讲，众生只有一颗心，每个众生相

续中的这颗心，与其他众生相续中的心完全不同，但在我自己这颗心的周围，可以产生很多不同类别的心所。这一点，麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也讲过。

所以，不同类的很多细微心所可以一起产生。比如眼睛见到花色的布，若详细去看，会发现有取白色的识、取红色的识、取蓝色的识……不同的所取对境，能取的心识也有所不同。那么，取白色的识是不是取蓝色的识呢？从对境角度来讲，肯定不是，但从有境角度来讲，只有一个心识。这时，会不会因为看到花色的布，变成具有各种心识的众生呢？不会。通过这种比喻可以了知，虽然在一个相续中可以同时出现不同心所，但不会变成很多相续的众生。

前面已经讲了遍大地法，一般来说，经部和唯识宗以上，认为这十种心所不一定与每一个心一起产生，其中只有五种遍行法——受、想、思、触、作意，会与任何一个心同时产生。

《俱舍论》本颂当中，其实有部分的心所并未包括进来，比如《大乘阿毗达磨》讲到五十一种心所，《毗奈耶经》讲到七十五种心所，但是从种类角度来讲，都可以包括在此处所讲的心所当中。

希望大家一定要记住这些名词，一般格鲁派经常会在一年中，专门学习《俱舍论》的第一品和第二品，每天讲一个颂词，然后通过辩论的方式，在两三天当中一直辩论，最后把颂词里的意义了如指掌，再进一步讲下一个颂词。格鲁派的夏丹德格西在《俱舍论疏》里说：真正学习俱舍的时候，在背诵颂词的同时，有关这一颂词的不同观点和所有附加内容，全部在心里自然而然显现，这时可以说俱舍闻思得不错了。

在座的有些人，可能背也背不好，即使背得好，也是文字上的背诵，对意义连字面也解释不清楚，这不算是闻思《俱舍论》。学院当中基本每年都会学一遍《俱舍论》，在学习过程中，经常通过辩论方式来抉择，这是非常好的。

希望大家观察自相续，辅导员也应该注意，在辩论的时候不要互相说恶语，或者回答不上问题的时候运用各种语言来攻击对方，这不叫辩论，已经变成吵架了，干脆不要辩论好一点。如果真正在问题上沟通、提问，这还是有必要的。我对具体情况不是很了解，但现在有些人的闻思，刚开始有一种热情，慢慢地好像越来越没有兴趣了，这不叫闻思，只是结下善缘、种下善根而已。

因此，大家对什么是遍大地法，遍大地法中有哪些心所，这些问题一定要记在心里。下面讲大善地法，也就是说不管哪一种善心所明显出现时，下面所说的这十种心所也会同时出现。

辛二、大善地法：

信不放逸与轻安，舍心知惭及有愧，
二种根本与无害，精进恒时随善生。

所谓的信心，有清净信、欲乐信、不退转信，或者也可以说诚信。不放逸可以对治懈怠，经常观察三门的一种取舍，也就是时时刻刻不懈怠、不为散乱所转的心态，叫做不放逸。

轻安分身轻安和心轻安两种，身体获得轻安，做任何事情时身体堪能，一般欲界众生未修成真正的禅定之前，身体很沉重，不管做什么事情都特别懈怠；心若获得轻安，对等持等善法任运自主，想坐禅就可以坐禅，想放松就可以放松，想念经就可以念经。有些人心没办法堪能，本来想好好闻思修行，但总是特别苦恼，没办法闻思，就是想在外面到处跑，可是走也走不了，住下来又很痛苦，今天学点这个，明天想点那个，一直在很烦乱的状态当中度过。这说明心未获得轻安。所谓的心轻安，不管是心在外境上专注或是自心安住，在任何时间当中都有一种自由。舍心是说心获得自在，不被昏沉掉举等外缘所转。

那么，大善地法有多少种呢？也有十种。

从烦恼心与随眠烦恼中得以清净的“信心”。对三宝、上师、善法等方面生起信心至关重要。佛经中说：“信为道源功德母。”信心没有生起来，自相续的功德也生不起来。所谓的信心可以经常串习，比如“对上师三宝不应生邪见，上师三宝的功德最为殊胜，其他功德无法与之相比，这是我唯一的对境”，经常如此思维可以对治自己的恶心，信心也会自然而然生起。

珍爱功德、不为外缘所转的“不放逸”。不放逸的心很重要，就像《入菩萨行论》里所讲的一样，如果没有不放逸的心摄持，甚至守持戒律等任何一件事情也不能成功。

内心堪能之“轻安”，心不随沉掉所转获得自在的“舍心”，恭敬功德与具功德者之“知惭”，畏惧罪业之“有愧”。《大乘阿毗达磨》和麦彭仁波切的《智者入门》中说：所谓的知惭有愧，以自己和出世间法为理由是知惭，以他人和世间法为理由是有愧。大概 1985 年还是 1986 年，当时还没有去五台山，摩尼宝那边没有这么多的房子，我刚来学院不久，堪布根登洛若给我们二十个人左右传讲《大乘阿毗达磨》。当时是夏天，整个草地上开满了黄色的花。他讲知惭有愧的时候也是这样说的。我当时觉得：这种分析方法非常好。但其实很多论典里都有这种说法……

颂词中的二根本，即“无贪”与“无嗔”。这里的“无”，并不是指没有贪心或者没有嗔恨心的单空，而是指贪心和嗔心的对治，主要从善法方面来理解。

不损恼他众之“无害”。并不单单是指没有想要杀对方、想要打对方的害心，而是有一种对治的心，属于对治害心的善法心所。

喜爱善法之“精进”，如果喜爱善法，身口意必定会很精进。因此心是非常重要的。佛在《迦叶品》里说：所有的业可以包括在身语意当中，而身、语之业又可以包括在意业当中。内心喜爱善法的话，行为一定会精进。

此等即是大善地法，恒常随从一切善心而生之故。只要产生上述所讲的一

种善心，比如信心等一种善心产生时，其他几种也会同时产生。因此，平时产生任何一个善的心念，会有十种心所同时产生，这是有部宗普遍承许的观点。大乘中观在分析心和心所的时候，也可以这样承认。无垢光尊者在有关大圆满的论典中，也经常引用《俱舍论》的教证说明心和心所的问题。

名言中可以这样承认，只要相续中产生一个善心所，就会有十种心所一起产生。就如《自释》所讲的一样，虽然有十种心所一起产生，但自己不一定发现，因为分别念的境界非常有限，只能发现比较粗大的分别念，除此以外，虽然善心所和恶心所都是成千上万，但自相续到底产生多少个分别妄想，自己不一定能发现。

辛三、大烦恼地法：

痴逸不信怠沉掉，恒随烦恼性而生。

痴心、放逸、不信、懈怠、昏沉、掉举，恒时跟随烦恼心而产生，因此叫做六种大烦恼地法。

不懂得业因果等道理的“愚痴无明”。所谓的痴，就像世间的有些人一样，本来业因果、前世后世等道理，通过回忆能够了解，通过教理分析，没有因果和前后世的道理一点不能成立，但这些人因为无明愚痴太浓重，根本不了知。这也是一种大烦恼地的心所。

不放逸的违品“放逸”，也就是在善法方面心不堪能，身语意没有任何约束。

精进的违品“懈怠”。在平时修行的过程中，有些心所对我们来说应该是很清楚的，因为经常有人说“我很懈怠、我很懈怠……”，这些人经常晚上不睡、早上不起。对别人也说：“我现在很懈怠，背诵的时候一开始好像可以，现在又不行，我太懈怠！太懈怠！”好像自己懈怠是个大英雄一样，经常在金刚道友面前宣扬自己是懈怠者。所以，相续中有懈怠的心所，自称为懈怠者，就像背着包的人叫做背包者一样。

信心的违品“不信”，对三宝上师的功德等，丝毫欲乐信都没有，这叫做不信。

神志不清的“昏沉”。迷迷糊糊当中，早上听课也好，晚上背诵也好，有时候不知不觉中陷入昏沉，有一种产生睡眠的作用。

方便的话，很想翻译《智者入门》，之前翻译了十多页，后来因为种种原因，一直没有完成，但愿以后能把这部《智者入门》呈献给大家。因为通达《智者入门》的话，一方面可以掌握《俱舍论》的很多道理，另一方面，还牵涉到天文地理、因明、中观等很多学问。真正想闻思修行的人，通达《智者入门》以后，自然而然会通达很多学问。

向外散乱的“掉举”，心一直向外散乱，没办法专注，一会儿跑这边去了，一会儿跑那边去了。

此等是大烦恼地法。为什么叫大烦恼地法呢？原因是它们恒时随从一切烦恼心而生。如果是小烦恼地法，不一定是所有的小烦恼一起产生。大家都知道，产生烦恼心的时候很容易发觉，实际里面还跟随着很多不同的烦恼心所等成份。

因此，为什么会有不同种类的心所呢？这是有原因的。产生一个烦恼心的时候，此处所说的烦恼心所都会产生，只是粗重不同而已。

不善和烦恼也是有差别的，烦恼、业、不善虽然经常放在一起说，但详细分析的时候有很大差别，佛教对这方面分析得非常清楚。现在世间上有很多心理学家，但他们不一定如此细致地分析过心和心所，而佛教对心和心所的分析，与现在世间的心理学有所不同，只要你跟随这种理论去分析，的确会有一种豁然开朗的感觉。

这里的分析，不但牵涉到今世，还牵涉到前世和来世的很多习气和因缘，而世间心理学只是针对现在的一种心理思维方式作分析。所以，真正去观察和对比的时候，会知道佛教具有的优越性！

辛四、不善地法：

不善地法有两种，即是无惭与无愧。

无惭无愧，本论当中是从不善法方面分的。

若问：不善地法有多少种呢？有两种，即无惭与无愧，也即知惭有愧的违品。因为此二者随从不善心产生，而并不随从其他心产生。无惭无愧不是其他的烦恼心所，完全是一种不善心，心不善良，因此叫做无惭无愧。

辛五、小烦恼地法：

忿恨谄嫉恼覆吝，诳骄害即小烦恼。

那么，小烦恼地法有多少种呢？有十种。

见到作害的对境而生嗔或苦恼心之“忿”，也就是人们通常所谓的发怒，看到对自己作害的或者不悦意对境的时候，生起一种苦恼心。忿和嗔还是有一点差别，这里的忿指有点生气但没有生大的嗔恨心，只是有点不高兴而已。

愤怒后屡生恼心之“恨”，就是怀恨在心，有向对方报仇的一种心态。比如一个人做过什么事，令我对他生嗔恨心，这种嗔恨心一直没放下来，表面上好像没有什么，已经忏悔了，心里还是与这位金刚道友不说话。学院中的个别道友之间，一旦有了矛盾应该尽快忏悔，不然会障碍自相续生起功德。上师如意宝和传承上师们一直强调：金刚道友之间应该和睦相处，如果有互相不说话的情况，不能共住。如果明明知道还这样做的话，对自相续产生功德等各方面，可能有很大障碍。所以，大家该忏悔的应该忏悔，没有必要一直怀恨在心。

心术不正狡猾之“谄”，不能忍受他人圆满之“嫉妒”。下面这几种心所，大家应该记住。一般像嫉妒、嗔恨等心所，可能比较清楚，有些像覆、谄等心

所，平时说得不是很多，即使相续中出现也不太好分辨。

紧紧执著罪业之“恼”；隐瞒自己的罪过、不愿意说出去是“覆”；不向他众施予法财等，与布施相违之心态的“吝啬”；明明无有功德却装作有功德，而欺骗他众之“诳”。

谄和诳有一定的差别，自己本来没有功德，为了欺骗他人就开始宣讲自己如何如何具功德，这叫做诳；明明自己有过失，却害怕别人知道，这叫做谄。

自高自大之“骄”，骄的话下面还会再讲。骄和慢也是有差别的，前面好像讲过。损恼他众之“害”。

此等即是小烦恼地法，为什么叫小烦恼呢？因为它们是所断种类渺小、相应助伴渺小、所依来源渺小的心所。

第一个所断种类渺小是成立的，修断之故。这类心所比较细微，在见断时无法断除，只有在修道时才能断除。第二个相应助伴渺小成立，理由是它们仅与意识相应，与其他的根识等无法相应，所以范围非常渺小。有些论典中说，这类烦恼只与无明相应，除无明以外，与其他法不相应，因此说助伴渺小。第三个所依来源渺小成立，是因为它们只依靠意根。以这三种原因，称为小烦恼地法。

《俱舍论》本颂当中，以上已经讲了十遍大地法、十大善地法、六大烦恼地法、二大不善地法、十小烦恼地法，共有三十八种心所。这是颂词里宣讲的决定之相应的三十八种心所。所谓的决定之相应，意思就是说，只要一个心产生，前四种大地法中与之相应的心所必定会跟随出现，而小烦恼地法中的任何一个心所，在某些决定性的时刻也会产生，所以叫做决定之相应。

以下再补充一些不定之相应方面的心所法。

己二、不定之相应：

随逐欲界之善心，具有寻思伺察故，

共有二十二心所，有者加上后悔心。

从欲界心来讲，如果产生一个善心，必定有寻有伺，共有二十二种心所一起产生，有些人以此为基础加上后悔心，则有二十三种心所会产生。

既然类别决定的心所有遍大地法、大善地法、大烦恼地法、不善地法、小烦恼地法五种，那类别不定的心所有多少种呢？有八种，《俱舍论》本颂当中并未对这八种心所一一宣说。世亲论师言：“所谓寻伺悔，睡眠嗔怒贪，我慢与怀疑，此八称不定。”前面已经讲了三十八种决定的心所，这里讲到，寻、伺、后悔、睡眠、嗔心、贪心、我慢和怀疑，这八种属于不定心所。

那么，不定心所随从哪种心而生呢？

所随从的欲界善心有二十二种心所。上述所说十种善心当中，只要在欲界生起其中任何一个，同时会有二十二种心所一起产生，有部宗承许，只要有一

个心所产生，其周围必定有十种遍大地法一起产生；因为是善心而有十大善地法；是欲界心的缘故，必定有寻有伺，上述二十种心所再加上寻、伺二者，共有二十二种心所产生。由于欲界心中有些要加上悔心，比如以前造作一些恶业，生起善心之后开始生起悔心：以前没学佛的时候吃过海鲜，现在想起来太可怕了！太残忍了！现在特别后悔！然后自己开始念："嗡班匝萨埵吽、嗡班匝萨埵吽……"如果产生后悔心，则有二十三种心所产生，有些论师是这样认为的。

不善无杂二十生，具见亦有二十种，

四烦恼与嗔怒等，后悔其一二十一。

上一个颂词是从欲界善心来讲的，下面讲不善心。

大家首先要知道，所谓的无明，可以分不共无明和共同无明两种。圣天菩萨曾经说[7]：如同身体具有身根一样，无明遍于一切烦恼。不论是烦恼地还是不善地，无明实际是遍于任何一个不善心的，只要是不善心，必定是无明的本性。这是共同无明。而不共无明也即本颂中所说的不杂无明，是指除遍及烦恼本身的无明成份以外，六种根本烦恼——贪、嗔、痴、傲慢、怀疑、恶见，也叫六毒，其中所说的无明，就称为不共无明。

不善心若与不共无明相应，则有二十种不善心产生；如果与恶见相应，同样有二十种心所产生；若与嗔怒等四种烦恼相应，则产生任何一种心所时，会有二十一种心所一起产生。

所随从的不善心是与其他根本烦恼不相混杂的无明相应，则有二十种，哪二十种呢？十遍大地法，不论善心、恶心任何一心产生的同时都必定会出现，还有六大烦恼地法、二不善地法以及寻伺二者。

具见也是同样，若与除坏聚见、边执见以外的最后三见相应，也是上述二十种心一同产生。为什么除去坏聚见和边执见呢？有部宗认为此二者是有覆无记法，不是不善的。下面讲第五品时会讲到，见可以分为五种，坏聚见、边执见、邪见、见取见、戒禁取见。其中的坏聚见、边执见的本性不是不善，因为是有覆无记法。依靠执著我的坏聚见和执著我常有中断灭的边执见，不会产生不悦意异熟果，它们只是产生烦恼的因。

若问：如果加上见解，不是成了二十一种吗？

不会成为二十一种。十遍大地法里有一个智慧，所谓的智慧，既有善心方面的智慧，也有恶心方面的智慧。比如产生烦恼心的时候，遍大地法里的智慧变成恶智慧，也称为邪慧；生起善心的时候就变成善智慧。智慧可以随着心所的不同而改变，上述所说的见解是不善的邪慧，已经包括在遍大地法当中，不需要再单独安立一种心所，所以不会出现二十一种心所的过失。

那么，为什么见解没有单独安立为心所呢？有部宗认为，见解只是一种假

[7] 《四百论》：如身中身根，痴遍一切住，故一切烦恼，由痴断随断。

立法，不包括在本质性的心所范围当中。

六根本烦恼中，前面已经讲了无明和恶见，剩下的贪心、嗔心、傲慢、怀疑四种烦恼，怒等十种小烦恼地法以及后悔，这些不善法中具足任何一者时，都有二十一种心所一起产生，也即前二十种心所的基础上加它本身。

第三十七课

1. **无记法分为几种？在欲界，与无记法相应产生的心所有多少？**

2. **为什么说睡眠与一切法皆不相违？若与一切法皆不相违，为何前面颂词中不直接加上，而是在这里单独说明？**

3. **上二界的心如何产生？请着重说明色界一禅当中有何不同情况？**

4. **无惭、无愧的差别，本课的讲法与前文的解释有何不同？**

5. **喜爱与恭敬有何不同，存在于何界？请根据《自释》说明有几种不同分类？**

6. **寻、伺有何差别？寻和伺在同一个相续中存在是否合理？请详细说明。**

7. **慢、骄有何差别？颂词中说，骄就是“生贪之心至极点”，对于“至极点”有何不同解释？**

昨天讲到四种烦恼——贪心、嗔心、傲慢、怀疑，还有十种小烦恼以及后悔，这几种烦恼中的任何一个具足时，随同生起的共有二十一种心所，也就是在上述所讲的二十种心所基础上，再加其本身。因为贪心、嗔心等烦恼不可能同时产生，不将这几种烦恼安立在地法里面的原因也是如此。

有覆无记具十八，无覆则许有十二，

睡眠不违一切故，任何之法皆加彼。

俱舍当中讲到善法、恶法、无记法，无记法又分有覆无记法和无覆无记法两种。有覆无记法当中，“有覆”是指有障碍、有覆盖，“无记”则不属于善也不属于恶。虽然是烦恼，但是对解脱不起直接的障碍。

颂词中讲到，有覆无记心共有十八种相应心所一起生起，无覆无记心则有十二种，睡眠可以与任何心和心所相应，因此任何法都可以加上睡眠。

欲界当中的有覆无记法有多少呢？

有两种，即坏聚见和边执见。所谓的坏聚见，梵语称为萨迦耶见，有些论典中说是执著身体的见，也即对五蕴执著为我。将五蕴执为常有、我执为常有，或者认为五蕴或我是断灭的，这叫做边执见，属于常见或断见的一种。因此，首先应该出现坏聚见，在此基础上产生边执见。

坏聚见和边执见是有覆无记法，它虽然是有覆盖的烦恼，但是属于无记法，既不是善也不是恶。所以，《俱舍论》中说，有覆无记法虽然是烦恼，但不是恶业。一般我们在口头上，把烦恼、恶业全部连在一起说，但详细分析心所的时候，按照《俱舍论》的观点应该分开来讲。

欲界当中只有坏聚见和边执见属于有覆无记法，色界以上的所有烦恼都属于有覆无记法，为什么呢？色界天人相续中虽然有烦恼，但以此不会造作恶业。一般真正造恶业是在欲界，华智仁波切在《大圆满前行》里说：南赡部洲属于业地。因此色界和无色界虽然有烦恼，但所有的烦恼都是有覆无记法。

与有覆无记法相应时，会生起多少种心所呢？十八种。即十遍大地法，这是任何心所产生时都会随同出现的心所，还有六大烦恼地法以及寻伺二者。

有覆以外的幻心、工巧、威仪以及异熟心四种，属于无覆无记法。行住坐卧的威仪以及工巧等，既不是善也不是恶，对解脱无有任何障碍，也无有任何覆盖，因此叫做无覆无记法。

随从四种无覆无记法一起生起的心所共有十二种，即十遍大地法以及寻伺二者。

睡眠是由于身体疲劳、饮食充足而使心不由自主内收的一种状态。有些人吃得不好也睡得很香，但这里说，睡眠是因为身体疲劳、饮食充足导致的。它从属于善、不善、无记一切法，按照俱舍的观点，它是一种与第六意识相应的分别心所；按照因明观点，是一种错乱意识。当然，随着发心的不同，在善心状态中睡眠则成为善心，在恶心状态中睡眠则变成恶法，如果只是在无记状态下睡眠，就变成了无记法。

因此，睡眠可以与其他任何心所一起产生，与善、不善、无记一切法均不相违，任何一法均可加上睡眠。上述所说的颂词也可以改成：“随逐睡眠之善心，具有寻伺之缘故，共有二十三心所，有者加上后悔心。”加上后悔心则成为二十四种。再者：“具见亦有二十一，四烦恼与嗔怒等，后悔其一二十二。有覆十九无记法，无覆则许有十三。”每一个加上睡眠，数量上也就相应增加一个。

以上主要讲欲界中任何一个心所产生时，会有哪些心所一起产生。颂词中说的“随逐欲界”是一个总结文。

那么，除欲界以外其他界的心所如何产生呢？

后悔睡眠诸不善，第一静虑中无有，

殊胜正禅寻亦无，二禅以上伺亦无。

色界有一禅、二禅、三禅、四禅，无色界有空无边处、识无边处等四无色处。

色无色界当中，哪些心所不存在呢？后悔、睡眠还有一切不善心，在第一静虑中是无有的。一般色界天人不像欲界的人类一样，今天刚听完课就会想：不应该听这个堪布的课，应该到那里去……。有时候见到这些人的行为非常可

笑，一会觉得：应该好好内观，一直在外境上寻伺分别没什么意义。一会儿又想“内观也不应该的，应该去……”，色界天人不会有这种后悔心的。一禅以上没有睡眠，不像欲界，早上一直起不来。有些人很希望自己不要有睡眠，这样的话，可以发愿转生到色界。色界的天人还是很快乐的，白天晚上都很清醒，没有睡眠。一禅当中，诸不善也是没有的。

第一禅还分未至定、粗分正禅和殊胜正禅三种，在殊胜正禅当中，寻是没有的；第二禅以上，伺也没有。

之所以在一禅中无有悔心，是由于悔心与意苦受相应，一般一禅以上没有意苦。前面讲过，西方有些论师和经部论师认为：意苦也有无记法。所谓的意苦，比如做善业以后，心里面很痛苦，与后悔相应的这种痛苦是没有的，因此不会有后悔心。

也无有睡眠，因为睡眠是心内收的状态，一禅心内收时就变成了等持。不像欲界人类一样，一直昏昏沉沉，最后入于睡眠，而一禅以上心稍微内收的时候，马上入于等持，很快乐。很多人都希望这样，因为心很疲倦，听也听不进去，每天浑浑噩噩，觉得传承也断了……今天是不是有些人断了传承？昨前天来的人比较多，因为刚开始讲一部法的时候，大家觉得比较新鲜，肯定会来的，今天已经没有新鲜感了，所以，喜新厌旧的人真的有点讨厌……

以前上师如意宝讲过，有神通的人一般不会有睡眠，已经远离欲界五种过患[8]的缘故，其中有一个过患就是睡眠。现在有些人讲神通，经常说前世是什么后世是什么。实际上，真要知道前世后世，必须有一种禅定的心，否则不会出现天眼，有禅定心以后，睡眠、后悔等肯定不会出现。但是现在很多说神通的人，好像后悔心和睡眠更重了一样……其实有些人只是大概估计一下，就认为是神通。希望大家不管在学院还是在其他地方，不要说神通。真正获得神通还是很困难的，没有一禅以上的境界，无法现前天眼通、天耳通和他心通等。

一禅中不存在不善，因为没有断除世间的不善业，就不可能转生到一禅。一禅没有不善的话，二禅、三禅甚至无色界更不用说了。一禅以上有没有贪心呢？有。比如执著禅味等，这种贪心是有的。这种贪心是不是不善业呢？不是，它属于有覆无记法，不会以此直接造恶业。因此，色界天人的行为与欲界的行为完全不同，在欲界如果生了贪心，肯定属于不善业。

讲因果的时候也会讲到，所谓的不善业有十种，一般小乘认为：像贪心、嗔心等，都是不善业。但是不善业在上二界是没有的，像色界天人相续中的贪心等，只是烦恼，不是不善业。

寻在第一静虑殊胜正禅中不存在。在第一静虑殊胜正禅之前，寻伺是有的，但是到了殊胜正禅的时候，已经远离了对寻的贪心，所以无有寻。二禅以上远

[8] 欲界五盖：一贪欲，二嗔恚，三睡眠，四掉悔，五疑。

离对伺的贪心之故，已经断除了伺。

“亦”字的意思是说，二禅以上也不存在小烦恼地法中包括的“谄诳”，因为何处有主尊眷属，主尊为了摄受眷属，在说话做事的过程中，肯定会有谄诳，而二禅以上无有主尊与眷属。

一禅以下有主尊与眷属，如佛经中云：“国王之眷属、婆罗门之眷属、施主之眷属、沙门之眷属、四大天王之眷属、三十三天之眷属、魔之眷属、梵天之眷属……”其中所说的“梵天之眷属”，应该属于色界一禅，其他的像三十三天、四大天王等包括在欲界当中。根据佛经教证可以推知，一禅以下应该有谄诳。

下面讲到几种比较难辨别的心所，也即无惭和无愧、喜心和敬心、寻和伺、我慢和骄傲，对这几种心所比较分析。

己三、似相同之差别：

无惭即是不恭敬，无愧则是不畏罪。
喜为信心敬知惭，此二欲色界中有，
寻为粗大伺细微，我慢胜他之贡高，
骄傲即是于自法，生贪之心至极点。

“无惭”实际是一种不恭敬的心所，“无愧”是对罪业丝毫不畏惧的一种心所。《大乘阿毗达磨》和经部宗以上的分析方法：无惭以自己和出世间法为理由，无愧以他人和世间法为理由。《俱舍论》当中，无惭是指对法和具功德者不恭敬，无愧是对造作恶业无有畏惧之心。

喜心和恭敬之间也有差别，喜心是信心，恭敬是知惭之心，此二者在欲界和色界都有。

在世间中，人们经常将无惭无愧合在一起，比如说“某某人无惭无愧”，世间人或者未学过宗派的人，很多语言和行为非常粗大，但是，这二者到底是不是一个意思呢？

不是一个意思。所谓的无惭是指不恭敬功德与具功德者，比如对佛经、戒律或具功德者，一点都不恭敬，这就是无惭的一种行为。无愧则是指不畏惧罪业，就像现在的很多世间人，对造罪业方面一点不害怕；还有人已经出了家，但对造罪业一点也不害怕，这只是名相上的修行人，都叫做无愧者。

有些人说“我喜欢他、我恭敬他”，有些弟子，对上师到底是恭敬还是喜欢，根本分不清楚；人们对自己的亲戚朋友，到底是恭敬还是喜爱，也分不清楚，那喜爱与恭敬二者是一个意思还是不同的意思呢？

意义也是不同的。喜爱是指信心，而恭敬则是指知惭。

当然，信心有清净和不清净两种，一般来说，喜爱也有染污性的喜爱与非染污性的喜爱。所谓染污性的喜爱，诸如爱自己的儿子、妻子以及亲朋好友等，这种喜爱无有功德。而非染污性的喜爱，诸如对佛陀、上师、具功德者的欢喜

心。

世亲论师在《自释》中对喜爱和恭敬分了几种不同的情况，是喜爱不是恭敬，就像对自己的妻子、儿子等；是恭敬不是喜爱，比如他人的上师，对自己没有传过法或者传过一点法，心里并不喜欢，只是有一点点恭敬，不过个别人对自己的上师只恭敬不喜爱的也有；又恭敬又喜爱，就像对自己的上师，当然，这种喜欢应该是非染污性的；既不喜爱也不恭敬，比如与自己没有任何关系的其他人。对法方面也可以分成四类。

那么，缘补特伽罗的喜爱与恭敬，在哪些界中存在呢?

在欲界与色界中存在，无色界中是没有的，为什么没有呢？因为无色界的所有补特伽罗相互不是对境。无色界当中无有色法，不存在互相恭敬、互相喜爱的现象。

下面讲寻和伺之间的差别。寻是指心对事物本体的粗大认识，伺则是心对事物差别的细微认识。麦彭仁波切在《智者入门》里说：对远处的瓶子有一个大概的了知，这叫做寻，是很粗的一种认知；走到近处，观察瓶子上有没有裂痕，以及上面有没有花纹等，在这方面分析属于伺，是很细微的一种认知。

寻和伺二者，是不是在一个人的相续中出现呢？在一个人的相续中，如果既有粗的认知又有细的认知，这样会不会不合理呢？如果不在一个人的相续中，为什么前文将寻伺同时安立在二十种心所中呢?

《自释》也提到了这个问题，有些人对此回答：酥油放在水里，当阳光照射它的时候，阳光很热，但是酥油不会融化，有水的缘故。同样，人们认识某种对境的时候，既有粗的认识也有细的认识，不会相违。对于这种说法，世亲论师认为不太合理。所谓的寻伺是引发身语的一种动机，因为无色界无有的缘故。比如经堂里来了很多人，这是一种粗大的概念，但是要观察某个人或者想批评某个人的时候，引发语言和动作的是心里的动机。或者说，首先了知经堂中有五个人，这是粗大的概念，也就是寻；进一步对五个人观察，哪个是比丘，哪个是南方人，哪个是拉萨人，引发这种观察的动机叫做伺。世亲论师引用了一些教言驳斥有些人的观点。

嘉哲论师说：世亲论师在《自释》里面说的“有些”，是指有部宗的观点。有部宗的这些说法不太合理，因此 世亲论师站在经部观点作了宣说，实际上，在一个人的相续中有粗又有细，应该是不能成立的，但为什么说寻和伺都可以产生呢？《自释》里是这样说的：一刹那中，既有粗的认知又有细的认知，这一点有点困难，但是从种类的角度来讲，寻和伺在一个人的相续中是可以具足的。

慢与骄又有何不同呢?

慢是指认为种姓与功德等高人一筹、胜人一等的傲气。认为自己已经超过其他人，下面讲第五品的时候，专门讲到了七种慢，认为自己的种姓等胜过他

人，这叫做傲慢。

骄则是对自己的相貌、勇敢等法贪执之心达到极点。与“慢”不同的是，骄只是对自己的相貌、种姓等各方面洋洋自得，觉得自己很了不起，没有想自己已经胜过某某人。

有一次去武侯祠，看到一个人脖子上带了很多珊瑚、玛瑙等，在众人中自认为很了不起。后来有些人就分析：这个人相续中到底是骄还是慢？如果是慢的话，就是认为自己已经胜过这里的所有人……

骄和慢之间的差别是这样的，骄是对自己的勇敢等法，贪执之心已经达到极点。这里所谓的“至极点”，麦彭仁波切说，是指心已经达到圆满的意思。也就是说，认为自己是世界上独一无二的，或者在这群人当中很了不起，这种骄傲的心已经到达极点。嘉哲论师的讲义中说：极点的意思，就是指一种欢喜心，为什么呢？因为我的种姓很不错，心里对于这一点带有一种极大的欢喜心；我的广闻博学很不错，这种欢喜已经到达极点。

第三十八课

1．心、意、识三者的意义是否相同？各宗派对此三者分别如何解释？

2．心、心所的异名有哪些？五种相应是指什么？

3. 什么叫不相应行？不相应行有哪些？

4. 什么叫做得绳？请举例说明。大乘是否承许得绳？并说明大乘行人应如何对待这种观点。

5. 得绳可以分为几种？请具体说明。

《阿毗达磨俱舍论》共分八品，现在正在讲第二分别根品。前面已经讲了心所，个别心心所表面看来不同，实际是一体的，下面讲似不同之一体这一科判。

己四、似不同之一体：

心意与识实一体，心与心所及有依，
有缘有形与相应，相应亦有五种也。

有些经典里说“心”，有些经典里说“意”，有些经典中说“识”， 按照《俱舍论》有部宗的观点，心、意、识三者只是名相上不同，实际是一体的。

有关心和心所尤其心、意、识三者方面的差别，《大圆满心性休息大车疏》里面，引用大乘教典讲得比较细致。心和心所一体，心、意、识也是一体，有依、有缘、有相、相应等都是心心所的不同名称，从意义上来讲应该是一致的。

有部宗的观点认为，心指思维，意是对外境的作意，识是缘外境的心识。

经部宗则认为：积累一切习气称为心；一切心识的所依，称为意；执著外境的能依，就是识。还有些论典中说：已经过去的叫做心，现在的叫做识，未来的叫做意。用三个时间段来分。唯识宗当中，所谓的心就是指阿赖耶识，意则是指染污意识，识是指六种识聚。

有关心和心所一体他体方面的观点，《弥勒五论》和其他讲义中有详细的分析，这里不广说。总而言之，心、意、识实际是一体的。

心、意、识此三者，人们说起来好像是分开的，那它们到底是一个意思，还是有不同含义呢？

心、意、识是一个意思，只是名称不同罢了。蒋扬洛德旺波尊者在《俱舍论释》中是这样解释的，《俱舍论大疏》里也是这样分析的。一般有部宗都认为：心即辨别善不善等法，意是了知色声香味等一切法，专注于从意义上不混杂而了知所缘，即是识。

正如心等三者意义相同一样，其他很多心、心所的别名也是如此。比如"有依"，一切识依靠六根而产生，因此称为有依。心可以缘取外境，也叫做有缘；有部宗认为，心执著外境蓝色的一种形象，称为有相。这种有相并非经部宗所承认的观点——能取相和所取相，而是根以接触的方式执著外境时，有一定的相，这种相称为"有相"或"有形"。心还可以称为相应，全部是心、意、识的不同名称而已。

心与心所依靠六根、缘于外境、蓝色等相，以五种相应平等而住，因此，心又称为有依、有缘、有形、相应，其原因也是如此。

下面讲五种相应，希望大家一定要记住这五种相应，因为有部宗的观点是，无论何时心心所均以五种相应的方式存在。什么是五种相应呢？

第一种是根依相应，心和心所与根相应，比如心王依靠眼根的时候，心所也依靠眼根，不可能心王依靠眼根，心所却依靠鼻根等其他根，这就不是相应的方式了。因此，心王依靠眼根，心所也必定依靠眼根，这叫做根依相应。

第二种是所缘境相应，心在执著外境柱子时，虽然并非所有心所都执著此外境，但与其相应的心所只会执著柱子，不可能执著其他法，这叫做所缘境相应。

第三种是蓝色等相相应，前面所执著的柱子是大的所缘境，属于所缘境相应，但柱子的相是蓝色，在心执著柱子的蓝色时，心所也同样执著蓝色，不可能心王执著蓝色，心所却执著白色或红色，这就是相相应。

第四种是时间刹那相应，心和心所同时生同时灭，不可能心在第一刹那产生，心所在第二刹那还住留于世间。

第五种是每一物质相应，比如依靠柱子，心王得到快乐感受，它群体中产生的心所也同样感受快乐，不可能依靠柱子给心王带来快乐，心所却感受痛苦，这就变成不相应了。

对于五种相应，《俱舍论》中经常提到。如果未通达五种相应，对《俱舍论》的真正含义和观点，恐怕也很难通达。

在这里，讲到意根和五根的时候，已经宣讲了所谓心的产生方式。

按照《俱舍论》自宗的观点，首先讲了十遍大地法、十大善地法、六大烦恼地法、十小烦恼地法和二不善地法，共有三十八个决定性心所；在不定相应这一科判当中，已经介绍了八种不定心所——寻、伺、睡眠、后悔，再加上根本烦恼里的贪心、嗔心、我慢、怀疑。这就是《小乘阿毗达磨》自宗所说的四十六种心所。

《大乘阿毗达磨》则讲到五十一种心所，有部所说的十遍大地法里有五种属于五遍行法；其他的念、定、慧等五种，不一定在每个心所周围出现，因此，称为五别境法。还有六根本烦恼，二十种随烦恼，再加上十一种大善地法，以及四种不定法。共有五十一种心所。

大家应该清楚大乘、小乘对心所的不同观点，麦彭仁波切的《智者入门》对这方面分析得比较细致。总而言之，按照有部宗的观点，每个心所在主心中产生，无有直接的相续，就像声音无有相续一样，所谓的心王则存在相续。

另外，在其他经论中还讲到二十四种心所，再加上《俱舍论》所讲的四十六种心所，他们认为有七十个实有的心所，再加上七个假立的心所，共有七十七种心所。其中所说假立的心所，比如见、无明，可以包括在十遍大地法中的智慧或者六大烦恼地法的愚痴里面，没有单独的实体；根本烦恼里的贪心、嗔心、怀疑，可以包括在不定心所里。

为什么无明和恶见不单独分类呢？见可以包括在智慧里，智慧里有恶见和正见，也即包括在十遍大地法当中；六种根本烦恼里的无明，因为大烦恼地里有愚痴，可以包括无明，所以也没有单独分类。

心和心所的分析方法非常重要，大乘、小乘虽然在心和心所方面有不同分类，但实际上没有很大差别。

戊二（不相应行产生之理）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

己一、略说：

一切不相应行者，得绳非得与同类，

无想二定命法相，名称之聚等亦摄。

无有生命的法叫做无情法，心和心所的法也叫做有情法。另外，有部宗认为世界上的事物种类千差万别，不仅有无情法和有情法，还有此二者不能包括的很多法，也即此处所安立的不相应行法。

所谓的不相应行，是指与心和心所不能相应产生。五蕴当中有一个行蕴，其中包括相应行和不相应行两种，相应行就是指心所，而不相应行则是指与心和心所根本不相应、自己独立的实有法。

不相应行有多少种呢？按照《小乘阿毗达磨》有部宗的观点，不相应行共有十四种，也即得绳、非得、同类、无想、二定（包括无想定和灭尽定）、命、法相（包括生、住、坏、灭）、名称、词句、文字。

唐玄奘翻译的《俱舍论颂》、《藏汉大辞典》等，都叫做得绳。为什么叫得绳呢？这完全是有部宗的观点，虽然大乘也承认得绳，但与有部所承许的实有得绳完全不同，有部认为：所谓的得绳，如同在大象上驮重物时，能够让物品不掉下来的绳索一样，任何众生相续中获得一法时，中间都有个实有的“得”作为连接。比如出家人相续中获得别解脱戒，连接别解脱戒和出家人的有一种实法，也就是得绳。如果没有得绳，出家人和戒律之间依靠什么来联系呢？没有任何联系，这样一来，出家人和戒律之间很容易脱离。所以，中间必须有一个得绳作为联系。

有部宗为什么创立这样一种观点呢？《自释》中说：“契经言圣者于彼十无学法以生以得以成就故已断五支。”十法是指八正道和解脱蕴、解脱知见蕴。经中说，一个人如果具有十法，一定会获得断除五种支分[9]的预流果。佛经中讲到了一个“得”字，以此原因，在宗派中安立了这个实有的不相应行——“得绳”。

有部宗承许的“得”比较麻烦，是《俱舍论》当中比较难懂的问题。大乘认为，得到的戒体和补特伽罗之间，不一定非要安立一个相关联的法，没有“得”也可以获得戒体。

还有“非得”，未得到任何法也有一种实体，有部认为这是“非得”。不相应行里面的“命”，是指命根，从命的本体来讲，既不是心法也不是无情法。颂词中讲到的“名称之聚”，是指名身、文身、句身，有部宗认为：名字等不是心法也不是非心法，反正有一种实有的法存在，比如东东小喇嘛，他是觉姆里面打瞌睡的一个人，这个名称应该实有，否则不可能叫醒他。

颂词中的“亦摄”，意思是说，也包括破和合僧不相应、自性不相应之法。大家知道，破和合僧从出现乃至未恢复之前，整个娑婆世界的众生相续中不可能生起善根，因此，它是制止众生善根的一种实法，应该包括在不相应行当中。

这里讲到的十四不相应行，是《小乘阿毗达磨》的观点。《大乘阿毗达磨》再加上十种不相应行，麦彭仁波切在《智者入门》中也讲了，比如异生性、流转、定异、相应、势速、次第、时间、方、数、和合性，大乘共承许二十四种不相应行。

对于不相应行，小乘有部认为是真正实有的法。经部宗则认为：对心法和无情法处于不同分位时安立一种名称，假立为不相应行。唯识宗以上认为：在阿赖耶识的不同分位上，分别取了命、得、方向、数目等不相应行的名称。

麦彭仁波切在《智者入门》里说，大乘行人不能认为，所谓的不相应行全

[9] 五顺下分结：坏聚见、戒禁取见、怀疑、欲贪、害心。所谓顺下分，因为欲界为三界最下等者，与之随顺而得名。

部是有部宗的邪见，不然，对于别解脱戒也很难承认，因为别解脱戒需要获得，因此认为“得”是有部宗的邪见也不合理。

我之前看过个别《俱舍论》的讲记，口口声声说“有部宗的邪见”……大家在说话和落到文字上的时候，最好不要造恶业。“邪见”这种词不说好一点，可以说“有部宗的观点”。一般来说，可以用“观点不同”或者“大乘不承认”，作为学习大乘的人，可以不承认有部宗的观点，但不能认为有部宗的观点是邪见。比如此处讲到的“得”，如果认为是有部宗的邪见，一概否认，这是不合理的。为什么呢？如果没有一点密意，有部宗的论师们不可能创立这个宗派，实际上，很多众生依靠“得绳”获得解脱，这样的观点难道是邪见吗？！虽然大乘在建立观点时不承认这种说法，但对于有部根基的众生来讲，有很大的帮助和利益。因此，不能把这种观点看成邪见。大家平时辩论或者讲经说法以及理解的过程中，与大乘观点不相应的个别说法，不能完全当成邪见。《大乘阿毗达磨》承许二十四种不相应行，佛经中也讲过七百种不相应行，既然如此，否认小乘的十四种不相应行也是不合理的。

《俱舍论》的个别观点，与现在有些心理学家、生物学家的说法比较相似，比如命、方向、时间等承许为实有。世间上的有些人认为，时间应该实有，否则无法区分白天与黑夜；方向也应该实有，不然就难以区分东南西北，指南针的作用也会丧失。还有些人认为：所谓的方向只是观待的法，观待西方来讲，我住在东方；观待东方来讲，我住在西方。时间也是假立的，真正观察时根本不能成立。所以，现在有些人的判断方式，与《俱舍论》基本相似。

己二（广说）分七：一、得绳非得；二、同类；三、无想；四、二定；五、命；六、法相；七、能说。

庚一（得绳非得）分二：一、真实宣说得绳非得；二、宣说彼之特法。

辛一、真实宣说得绳非得：

得有新得与具得，得绳以及非获得，
均为自相续所摄，二种灭法亦复然。

有部宗认为：得和非得都是一种实有法。其中，得也可以分为新得和具得两种，也即相续中新得到的得和持续存在的得。不管是得还是非得都属于自相续所摄，二种灭法的得与非得亦是如此。

既然说“一切不相应行者，得绳非得与同类”，那什么是得绳与非得呢？

所谓的得绳，是指所得之法对于补特伽罗来说能具有之物质。有部宗认为：在补特伽罗相续中可以具有某一法的这一物质，就叫做得绳。这种观点，对于刚入佛门的人可能很相应，因为有部宗认为这些都是一种实法。就像现在的物理学家，认为很多法是实有的。

得，大概分有新得和具得两种，如果详细分析，二者分别又可以分为两种，共四种，再加上颂词中未明显提到的本有之具得，总共可以分为五种。

比如我今天得到一碗酸奶，酸奶是所得，我是补特伽罗，我和酸奶之间有一种得法，如果没有这个得法作为联系，我不可能得到酸奶，这种得法实有存在。但是“得”分为两种，我以前从未喝过酸奶，现在得到这碗酸奶，就叫做新得，当然，从无始以来就不好说了，也许前世转生为牧民的时候喝过酸奶，但从今生来讲，以前从来没得到过酸奶，现在得到了，就叫新得。

新得又有未得新得和已失新得两种，未得新得是指从未得到之新得；已失新得是指以前得过，只是中间失去了，现在重新得到。

什么叫具得呢？我得到一碗酸奶时，第一刹那是新得，第二刹那以后，在我相续中已经具备了酸奶的得，因此叫做具得。具得同样可以分为两种，即未失新得之具得、已失新得之具得。

对于得绳，下面可能还有很多分析，比如得绳的得绳、得绳的非得、得绳的新得、得绳的具得……这样分析下来的时候，还是比较麻烦的。为什么很多人害怕《俱舍论》的得绳呢？就是这个原因。大家对这个问题，一定要动脑筋认真分析才行。

新得分为两种，一、未得之新得：即以前从未得过之新得，比如凡夫生起见道无漏的第一刹那，以前他从来没有获得过，这就是新得之得与得之得，得之得是指得法的得法。

对于第一个得绳有没有得绳、第二得绳有没有得绳等问题，一般在辩论场所当中，不管格鲁派还是宁玛派，辩论得比较激烈，有时候去听辩论的人可能会晕头转向的，不知道到底在说什么……

二、失后新得：以前虽然得到过，但后来失毁了，再重新获得就叫做失后新得。诸如欲界的补特伽罗相续中，生起禅定与无色地所摄的善法时，彼之得与得之得。

实际上，三界轮回的众生就像瓶中的蜜蜂一样，在三界中一直不断地流转，那么，以前获得过色界的禅定没有呢？肯定得过。无色界的禅定，虽然是在四万劫、六万劫等长时间中入定，但是没有断除根本烦恼的缘故，即使得到过也已经失去了。现在通过世间道加以修持，再次获得色界或无色界的禅定时，这种得叫做失后新得，当然它也有得之得等等。

具得也分两种：

一、持续具得是指诸如彼等从第二刹那以后的得绳持续产生，分为未失新得之具得与失后新得之具得。比如凡夫获得见道的第一刹那，称为新得，第二刹那以后一直持续的得，叫做未失新得之具得。欲界众生生起色界或无色界禅定的第一刹那，即失后新得；第二刹那以后的得绳，就叫做失后新得之具得。

二、本有之具得，指诸凡夫未曾生起摧毁有顶烦恼的对治而本有的具得。

修持世间道无法生起摧毁有顶烦恼的对治智慧，而以出世间无漏法虽然可以摧毁，但获得出世间无漏法的第一刹那，原来的凡夫已经变成了圣者。因此，任何凡夫相续中无有摧毁有顶烦恼的对治智慧，因此称为本有之具得。

第三十九课

1. 什么是非得？如何分类？

2. 什么法具足得绳与非得？二灭在得绳和非得的问题上，有何不同情况？

3. “法有三时得三种”这句颂词如何解释？为什么会出现这种观点？你是如何承许的？

4. 得绳的善、不善、无记性如何安立？

5. 请解释“摄彼得绳属彼界，不属三界有四法”这句颂词。

世亲论师所造的《阿毗达磨俱舍论》当中，正在讲第二品中的得和非得。对于这个问题，首先要明白所得的法、得的本体以及得者补特伽罗三者之间的关系，比如我是得者补特伽罗，在我相续中获得别解脱戒，别解脱戒叫做所得之法，我和别解脱戒之间相关联的一种实有法，即称为得。

按照有部宗观点，所谓的得是一种实有法，得如果不是实有，所得的法也就不存在了。前面已经讲了，得绳分为新得和具得，其中新得分为未得新得和已失新得两种；具得也分为持续具得和本有之具得，而持续具得又分未失新得之具得和已失新得之具得两种，再加上本有之具得，共分为五种。这是所谓的得法。

按照《小乘阿毗达磨》的观点，十四种不相应行中，前面已经介绍了得绳，现在讲非得。什么叫非得呢？在任何补特伽罗相续中未能获得所得之法时，中间也有一种成实法，比如我今天想求密法，因为种种因缘不具足，愿望没有实现，这时我相续中会存在一种“非得”的成实法。

不管别解脱戒还是其他任何所得之法，对补特伽罗来说不具有的一种成实物质，叫做非得。非得也有两种，即未得之非得与不具之非得。

未得之非得，也就是从未得到的非得，比如一个人通过修习，最后生起阿罗汉无学道第一刹那的果位，这时凡夫从未摧毁过的有顶之烦恼，在此人的相续中根本没有机会得到了，这种烦恼就称为未得之非得。

不具之非得：诸如从禅定中退失第一刹那时的非得。一个人以前获得过四禅或者四无色界的禅定境界，后来依靠种种因缘从禅定中退失了，这位补特伽罗相续中有没有禅定的境界呢？没有。这时他相续中存在一种不具足禅定境界的实有物质，叫做不具之非得。退失禅定的第二刹那以后，以及凡夫相续中未

获得无漏法的非得，还有获得阿罗汉果位的第二刹那以后相续中不会具足烦恼的非得，都叫做不具之非得。

上述均是有部宗的观点，经部宗以上只承认名相上的不相应行，对于实质性的不相应行并不承认。世亲论师认为，得和非得就像石女儿子一样，根本找不到一种实质性的法。

所得的法，当然有自相续所摄也有他相续所摄，而得绳应该是指自相续并非他相续所摄的法，如果他相续的得绳除他以外也会出现，则有圣者也具有凡夫相续的太过。有部宗发出这样一个太过，也就是说，在获得阿罗汉果位、已经具足无漏智慧的相续当中，如果承许具足得绳，则阿罗汉也会具足凡夫相续的得绳了，有这个过失。因此，不能承认他相续的得绳。

有部宗认为，不管补特伽罗在欲界还是色界，得绳都应该由自相续所摄，其他的衣服、耳环，或者柱子、瓶子、牦牛等各种法，不存在得绳，为什么呢？属于自他共同之法的缘故。比如一碗米饭，现在虽然属于我，但来了乞丐或者其他人时，我很可能送给他，因此不存在得绳。其他讲义里面说，珍宝、耳环首饰等各种不属于自相续的法都是自他共同的法，不存在得绳，得绳是不同于任何法的。

世亲论师在《自释》中说：你们有部宗说得绳成实存在、由自相续所摄而存在，因为经中说，具足十法则获得断除五顺下支之无漏果位。但是《转轮王经》中说：转轮王获得七轮宝。根据你宗的推理，仅仅以“得”字的概念来承认得绳成实并由自相续所摄，那么，七轮宝应该属于得绳，或者说，七轮宝也应该属于国王自相续所摄。对于这个问题，有部宗说：这是不可思议的一种获得。有些金刚道友辩论，自己实在回答不出来的时候，就说“这个问题不可思议，不能深入思维下去……”，他们可能是学有部宗的吧？有部宗对于这种无法回答的问题，也说“这种经教是不可思议的，最好不要再研究了”。实际上，所谓的自相续所摄只是有部宗的一种观点，真正去观察的话并不成立。

那么，是不是一定要自相续所摄才有得绳呢？以上是就有为法而言的，无为法却不一定。

抉择灭和非抉择灭二者，虽然不为相续所摄，但此二者的所破是相续所摄。比如一位圣者的相续中，通过智慧抉择以后，烦恼已经灭尽，作为所破的烦恼，属于圣者自己的相续所摄。再比如我见前方色法时，后方的色法对我来说是非抉择灭，或者我见南赡部洲的色法时，北俱卢洲的色法对我来说是非抉择灭，这种所破的无实部分属于自相续所摄。因而二灭的得绳应该存在，并且由相续所摄。

大家都知道，灭法的成实部分不属于三界，也不属于相续所摄，但二灭的所破部分应该承认是相续所摄。所以，在讲解和研究俱舍的过程中，首先应该知道有部宗的观点到底是什么，之后再与其他宗派的观点作对比，继续观察合

不合理。

我看到很多金刚道友在讲解《俱舍论》的过程中，好像从来没有观察就自己随便讲。比如前面讲到欲界中一色法产生时必定具足八微，以及二十二根在三界中如何具足……很多金刚道友好像从没想过这些问题。《俱舍论》的道理，不像大圆满全部是圣者的境界，对于这种境界很难一一体会，但《俱舍论》讲到的都是分别念的境界，对于在凡夫阶段应该对这种境界深入去观察，否则是非常可惜的。

希望你们将理论与自己的体会结合起来起来，这样很容易记住。只是字面上、以考试为目的简单了解一下，不是闻思的方法。大家对每天所讲的道理，应该闭着眼睛想一想：今天讲到的内容，有部宗的观点是什么？世亲论师有没有站在经部以上来驳斥？自己又应该如何理解？比如所谓的得，存在如何，不存在又如何，有部宗如何承认，经部以上又是如何承认的……这是最起码的一种闻思方法。很多人以前可能没有闻思过，不知道从什么地方下手。不过我想，与其听课的时候一直想着"听课浪费时间"，不如专心志致地听课，听完课再深入地研究。这种方式，对你相续的修行境界，不但没有任何损害，而且对信心等各方面会有帮助和利益。

现在末法时代的很多闻思修行者，不去闻思，对自己有利益和帮助的法，这种行为很危险！对于某些比较高深的法，暂时以希求心去求，过段时间实在不相应的时候，很可能对佛法和上师以及圣者的教言生起邪见，最后堕入邪道。因此，在闻思的时候，应该想尽各种办法增加自己的智慧，这一点很有必要。

颂词中说"得绳以及非获得，均为自相续所摄"，非得也是相续所摄之法，"任何法不存在得绳也就无有非得"的说法，只是有部宗自己的立宗而已。因为按《俱舍论释》作者的观点，真正去观察的时候，任何法的得和非得都不存在，只是有部宗的一种说法，其实并不成立。

辛二（宣说彼之特法）分二：一、得绳之特法；二、非得之特法。

壬一、得绳之特法：

法有三时得三种，善等得绳为善等，

摄彼得绳属彼界，不属三界有四法。

有部宗承许，任何一个法都有过去、现在、未来三时成实存在，同样，得也有过去、现在、未来三时的存在，这是对时间方面的观察。所得的法如果是善法，得绳也是善法；所得法如果是恶法，得绳也是恶法；所得的法是无记法，得绳也属于无记法，所以，所得法是善等，它的得绳也是善等。

所得法属于哪一个界，其得绳也属于这一界，这是就一般情况而言。在特殊情况下，比如不属于三界的二灭、道谛等所得法，根据不同的情况，其得绳则分为四种。

所得之法有过去、现在、未来三时，因为有部宗承认三时实有，这是他们的一个特殊观点。因此，所谓的得绳也应该有三时，诸如过去所得之法，彼之得绳也有过去、未来、现在三种。

满增论师在讲义中也说：所得法与得绳有所不同，有些得绳在所得法前面出现，有些得绳与所得法同时出现，有些得绳在所得法的后面出现。举例来说，就像牛群当中，牛王是牦牛里最好的，会走在所有牦牛前面，小牦牛走在最后。得绳也是同样，所得法未出现时，有些得绳已经出来了；所得法已经过去了，得绳在后面才出现……你们没放过牦牛，放过牦牛的人很清楚，有些牦牛特别勤快，在任何牦牛没出来的时候就出来了。比如今天中午十二点生起一个烦恼，烦恼是所得法，这时烦恼的得绳，有些十一点钟已经出来了，就像牛王一样；有些在十二点钟与所得法同时出现；也有些得绳慢吞吞地，在所得法后面出现，就像小牦牛一样。

从现在的角度来讲，现在的得法和与之同时出现的得绳，就是现在的现在得绳；像牛王一般的得绳，在所得法未出现时已经出来了，叫做现在的过去得绳；现在的得法已经出现了，有些得绳过了一段时间才出现，这叫做现在的未来得绳。所以，一个所得法会出现三种得绳。

当然，真正去观察的话，这也是虚空打疙瘩一样根本不存在，但有部宗如此承认，我们需要知道他们的这种说法。这里讲到，现在的所得法，会有现在的过去、现在的现在、现在的未来三种得绳；未来的所得法，也有未来的过去、未来的现在、未来的未来三种得绳……。如果理解了牛群中牛王和小牛的比喻，对此处所讲的内容也可以轻而易举理解了。

有部宗的观点承认三时为成实物，这一点大家都知道，一般除有部以外，经部以上根本不承认未来、过去、现在全是成实，可以说现在是所谓的成实，因为起到一定的作用，但过去的已经过去了、未来的还未发生，所以，未来、过去、现在三时全部成实，唯一是有部宗的观点。

三时成实的缘故，三时的得绳也承许为成实。也即过去得法的过去得绳、过去得法的现在得绳与过去法的未来得绳，比如昨天三点的时候，一个人生起强烈的信心，昨天的信心是得法，有些得绳在昨天三点之前就出现了，这叫做过去得法的过去得绳；昨天三点，与得法同时产生的得绳，是过去得法的现在得绳；昨天三点以后出现的得绳，是过去得法的未来得绳。同样，我现在获得别解脱戒，得法是现在的别解脱戒，之前就有得绳已经出现了，还有些得绳在我获得别解脱戒的同时出现，再晚一点也会出现得绳，所以，现在的得法当中，有现在的过去得绳、现在的现在得绳、现在的未来得绳三种。未来法的过去得绳等，同理可以了知，这里不再重复。

就阿罗汉而言，过去得绳：假设昨天三点获得阿罗汉，那么三点之前的得绳，为过去法的过去得绳；真正获得阿罗汉或者进入第二刹那的阶段，即为过

去法的现在得绳；第二刹那以后，为过去法的未来得绳。现在得绳：今日成为阿罗汉的前一时，为现在的过去得绳；与自己同时为现在之现在得绳；第二刹那以后为现在之未来得绳。未来得绳：明日将成为阿罗汉，与彼同时则为未来之现在得绳，迁移到现在位置的第一刹那为未来之过去得绳，彼之第二刹那以后为未来之未来得绳。

有些注疏里用了这样一个比喻：一条河流，经过草原、山间汇入大海，中间要经过很多城市，比如色达的河，先经过洛若、再经过色尔坝，然后到马尔康，从时间的角度来说，河流在色尔坝时就是现在，洛若就是过去，马尔康就是未来，所以，得绳也是一段一段的，它经过未来、经过现在、经过过去。

也就是说，明天将获得阿罗汉果位的话，获得阿罗汉果位的同时，它的得绳叫做未来的现在得绳；迁移到现在，也即提前出来的话，叫做未来的过去得绳：获得阿罗汉果的第二刹那以后，为未来之未来得绳。

为什么会如此复杂呢？因为有部宗承许三时在现在存在一种成实的物质，主要是这个原因导致的。

那么，善、不善、无记法的得绳是怎样的呢？也依次是善、不善、无记法。所得的法如果是善法，比如所得的法是信心等，则得绳也是善法；所得的法如果是恶法，如破戒等，相续中的得绳也是不善法；相续中所得的法是一种无记法，像吃喝玩乐等，没有任何善和恶的念头，它的得绳也属于无记法。

同样，属于欲界、色界、无色界的得法，其得绳也属于各自之界，也就是说，欲界得法的得绳包括在欲界中等。再者，欲界的身体获得上界之法，得绳也是上界的，比如欲界的身体，获得色界或无色界的禅定，得法属于哪一界，它的得绳也属于那一界。

所得之法不包括在界中的抉择灭和非抉择灭，以及道谛的得绳，有属于欲界等三界的有漏法与不属于界的无漏法，共有四种。

其中，非抉择灭无论是任何界所得之法，欲界中补特伽罗，得绳属于欲界；色界中的补特伽罗，得绳属于色界；无色界的补特伽罗，得绳属于无色界。这是因为：非抉择灭的得绳由获得非抉择灭的补特伽罗之身体属于何界来决定。由于以地所摄的补特伽罗起到根本性作用，因此这位补特伽罗所获得的非抉择灭，不管属于哪一界，其得绳均跟随补特伽罗本身所属之界。

抉择灭有凡夫的抉择灭与圣者的抉择灭两种，凡夫若仅以世间道获得抉择灭，彼之得绳也属于色界、无色界，为什么没有欲界呢？欲界无有对治烦恼的抉择灭。圣者有以世间道与出世间道获得抉择灭的不同情况，若以世间道获得，则离得[10]也有两种，其中的有漏离得属于色界与无色界，无漏离得则不属于三界；以出世间道获得的离得以及道谛的得绳，均属于无漏法，因而不包括在界中。

---

[10] 通过抉择分析断除了相续中原本存在的烦恼，而获得的一种智慧，就叫做离得，也即远离所断获得的智慧。

第四十课

1．修学佛法时需要什么样的次第？对于这种次第，你自己是如何把握的？

2．见断、修断、非所断的得绳分别是怎样安立的？请着重说明一下非所断的得绳的安立方法。

3．为什么非得唯是无覆无记法？非得如果是善法或不善法，会出现什么样的过失？请举例说明。

4．为什么没有现在的现在非得？请从三时的角度，举例说明非得。

5．非得属于哪一界？请举例说明。

6．如何舍弃异生凡夫？

《俱舍论》第二分别根品，真实宣说有为法产生之理这一科判中，已经介绍了色法产生之理，现在讲非色法产生之理中的不相应行产生之理。

《小乘阿毗达磨》讲到十四种不相应行，《大乘阿毗达磨》中讲了二十四种不相应行，上师如意宝讲《辨中边论》的时候也讲过。希望大家，不管任何一部论典必须从意义上通达，不仅仅在字面上解释。当然看着法本能在字面上解释，肯定比不懂好一点，但从真正的求学来讲，这不算真正的通达。希望在座的四众弟子要像上师如意宝那样，到了70岁，年轻时学习过的道理，还可以在心里一一显现出来，不知道你们有没有把握？大家都知道，上师如意宝从1990年到现在，眼睛根本看不到字，但是，对《大乘阿毗达磨》《小乘阿毗达磨》《智者入门》等，很多论典中的道理记得清清楚楚。这一点，通过前段时间的一堂课，相信大家都深有体会。

现在很多人的求学，甚至字面上也解释不出来，比如十四不相应行，《大乘阿毗达磨》讲到多少个不相应行？五蕴当中，什么叫色蕴？色蕴有哪些分类？现在正在学习的时候，可能也分不清楚。这不是一种真正闻思的态度！

藏传佛教比较系统的闻思修行过程中，想要睁开智慧的双目，对如海经藏深入研究，或者通达所有经典和论典，必须通达俱舍和因明。因此，希望大家正在学习的时候，一定要珍惜难得的时光。有些人，早上这么好的光阴，全部换成一场美梦，如同愚者用如意宝换取食团一样，非常可惜！希望你们充分利用早上的时间，打瞌睡的话就喝点开水，马上会好的。按照现在生理学的研究，早上会特别困的原因，就是身体里面的液体通过毛孔排出去了，因此，通过锻炼、喝水等方法，人可以马上清醒过来。

上师如意宝已经70岁了，对《俱舍论》的每个道理都能一一讲出来，真的很不容易。我们应该问问自己：到底学得怎么样？有些人不要说再过十几年、二十几年，可能现在边看法本边讲都讲不清楚。当然你们现在这样，可能主要是因为我讲得不好，但另一方面，像《自释》等很多法本摆在我们面前，希望你们还是要看一看，只要稍微下点功夫，还是可以通达一些道理的。

正在求学的时候，应该像上师如意宝那样，即使不看法本也可以很清楚：不相应行有哪些、相应行有哪些、《小乘阿毗达磨》的观点、《大乘阿毗达磨》的观点……对他们所承许的观点，自己应该有所分析。这一点很重要。有些金刚道友自己根本不分析，就是一句"这只不过是他们的说法"。我也再再强调过：俱舍讲到的有些道理，虽然是有部宗的一种说法，大乘承认起来有点困难，但在这种情况下也要通达他们的说法。然后大乘当中，不管唯识、中观还是大圆满的道理，更需要用自己的智慧来体会：今天所讲的内容是哪些？这些内容，哪些明白了？哪些没明白？对于真正明白的道理，自己有什么体会？应该将他们的说法和自己的想法做些对比……

有些人不是这样的，下课之后根本不看书，这些人不知道在这里做什么。希望你们一定要看书，不要像从未学过佛法的人那样，我看了都觉得不好意思。当然，有些人俱生智慧不太灵巧，这一点我也理解，众生有利根和钝根的差别，但有时候并不是根基方面的问题。有些钝根者虽然不是很聪明，但是依靠自己的精进，对每天所讲的道理也会通达。现在的有些人根本不是这样，既不听课也不修持甚深的法，这样的话，来到这里的意义也不大。我想：求学和闻思修行是活在人间最有意义的事情。对于所讲的内容，最起码看三四遍以上，尤其比较愚笨的人，最少看七遍以上，这样还讲不出来的话，可能你确实有点笨，也许前世是牦牛或者老猪的"转世活佛"，我也比较理解。

《萨迦格言》中说：即生中没有好好闻思，下一辈子会变成更可怕的笨蛋。在座的有些金刚道友，并不是不懂，只是自己懈怠没有看，希望你们还是要看一看。在这个喇荣山沟，除了闻思修行以外没有其他事情可做。世界上所有的事情当中，闻思修行应该排在第一位，其他都是表面上的，甚至修佛塔、建经堂，也是附加的善事，不是修行真正的助缘。

以前有一位西岗活佛，去拜访曲恰堪布。二人在聊天的过程中，西岗活佛说：某某地方佛法很兴盛，有很多佛塔和庄严的佛像……。当时曲恰堪布很不高兴：哪部经典说释迦牟尼佛的正法是佛塔和佛像？活佛听了马上道歉。曲恰堪布说：所谓的佛法就是教法和证法，哪里说佛塔和佛像就是佛法兴盛的象征，哪里有这种说法？！确实，这就是智者的语言。希望你们不要用其他形象上的事情耽误自己的闻思修行，所谓的佛法就是教法和证法。

有些道友正在学习一部法的时候，对法本连看都不看，讲也讲不好，对于这种人，我连见都不愿意见……希望你们不要这样！如果你很笨的话，最少看

七遍以上，还是讲不出来的话，我也理解。其实每天讲得不是很多，按理来说，自己稍微有点兴趣的话，七遍以上肯定会看的。现在的个别人认为：依靠很简单的方式就可以成就，不需要经过苦行。假设有这样一条道路当然很好，但对于这一点，确实有点怀疑。有些道场，上师不喜欢闻思，弟子们也不喜欢闻思，每天说“安住就可以”，上师对弟子说“你是第一地菩萨”、“你是第二地菩萨”……，这样的语言，说者很轻松，听者也很快乐。这些人既不经历任何苦行，也不闻思任何经论，每天在两个小时中闭着眼睛……。但是，有没有这样的快道呢？大家仔细想一想会知道的。

在座有些不喜欢闻思的人，希望你们不要每天给自己开绿灯，觉得应该到某某处实修。实修固然很好，但没有系统闻思的实修会出现很多问题，从我二十多年的修学经验来看，真正系统的广闻博学具有非常大的必要性。学院里面比较稳定、一直闻思修行的人，现在见解和修行的力量越来越增上了，而一开始就要实修闭关的这些人，现在已经消失得无影无踪了。因此，打好闻思的基础再去实修好一点，这就是修学的一种经验。

修学佛法如果那么简单的话，谁都可以说得来，把一个简单的法门取上好听的名称，大家都很快乐，早上不用早起，晚上不需要熬夜，每天念一点咒语就可以……希望你们在求学的过程中不要这么笨。有时候看一看你们考试时的表现，好像一个比一个笨，这样的话，我都没兴趣讲下去了……本来我也很笨，你们再这样的话，没有必要。

因此，对于每天所学的道理，提前做好准备，上课时认认真真听，下课后仔仔细细地复习，不管别人从哪个角度提问，都应该讲得出来，这才算是真正的求学者。如果每天完成任务一样，就像现在单位里面上班的有些人，即使坐在办公室里，眼睛一直看着表，五点钟一到马上骑着自行车回家了，这种态度肯定不行的。自己欺骗自己是最不值得的，希望每位修学者一定要摆正自己的位置，端正自己的态度，为自己的闻思修行做好准备！

有学无学非三种，所断非断许二种，

无记得绳一起生，不摄神通与幻变，

有覆色法亦如是，欲界色前无有生。

这里进一步研究和分析所谓的得绳。法是有学道的法，它的得绳也属于有学道；无学道的法，得绳也属于无学道；“非三种”是指既不是有学道也不是无学道的法，得绳可以有三种，即有学道的得绳、无学道的得绳，还有非有学道非无学道的得绳。

如果法是所断，其得绳也应该是所断，比如法是修断，它的得绳属于修断；法是见断，得绳则属于见断；法若不属于见断和修断，“非断许二种”，得绳则承许为修断与非所断两种。

有关善和不善的法，前面已经介绍过，无记法分有覆无记和无覆无记两种。

如果是无覆无记法，一般而言得绳会与之同时产生，并不是无覆无记法现在产生而得绳在过去或者未来产生，这种现象一般是没有的。在无记法当中，天眼通和天耳通还有幻心、工巧以及马胜尊者的行为等，虽然属于无覆无记法，但是修行时间较长的缘故，有未来、过去、现在三时的得绳。

有覆无记法，一般欲界中有边执见和坏聚见两种，色界和无色界的所有烦恼都是有覆无记法，颂词中说“有覆色法亦如是”，指的是色界有覆无记色的得绳也是同时产生，没有未来和过去。

同样，欲界色法出现前没有得绳的产生，因为欲界善和恶的色法，全部与得绳同时产生，它的前面不会出现得绳。

有学道之法的得绳属有学道，无学道之法的得绳属无学道，所得之法既不属有学道也不属无学道的，是二灭与一切有漏法，它们的得绳存在有学道、无学道、非有学道也非无学道三种。

蒋扬洛德旺波尊者对这一问题作了解释：有学道的抉择灭，其得绳属有学道，比如见道到最后阿罗汉向之间的有学道，像预流向、预流果、一来果、无来果所摄的一切法，全部属于有学道的法，通过智慧抉择得到的灭法，它的得绳也属于有学道。无学道真正阿罗汉相续中获得的抉择灭，其得绳属无学道。除有学无学以外，通过抉择获得的抉择灭的有漏得绳、非抉择灭的得绳，还有一切有漏法的得绳，既不属于有学道也不属于无学道。

一般依靠世间道智慧抉择而灭尽烦恼，只是暂时的一种抉择灭，还有任何地方因缘不具足时的非抉择灭，这两种灭的得绳，以及一切有漏法的得绳，不属于有学道和无学道，因此，它们的得绳也不属于有学道和无学道。

见断的得绳是见断、修断的得绳是修断的说法容易理解，在这里没有加以说明。

所得之法非为所断的是二灭与道谛，它们的得绳有修断与非所断两种。为什么呢？非抉择灭的得绳属于修断，还有以世间道获得的抉择灭的有漏部分，是有漏善法的缘故，其得绳也属于修断，在修道时必须要断除；彼等之无漏离得（此处指抉择灭的这部分）、以出世间道获得的离得，以及道谛的得绳是无漏法。所以，所得的法是非所断的话，其有漏部分的得绳是修断，无漏部分的得绳不是所断。

对于补特伽罗、得绳以及所得的法这三者之间的差别，如果分析得很清楚，对有部宗的说法分析起来，基本上不是很困难。

前面通过阿罗汉的比喻，已经讲了有些法有三时的得绳，那是不是所有法的得绳都决定有过去、未来、现在三时呢？

不一定，也有特殊的情况。

非为善与烦恼性有记法的无覆无记法的得绳与所得之法一起产生。为什么称为无覆无记法呢？不是善也不是恶，对解脱无有障碍的一种法。像日常生活

中的行住坐卧、幻心等，对真正的解脱无有直接的障碍，因此是无覆无记法。这种无覆无记法的得绳，与所得的法一起产生，无有过去和未来的得绳，因为力量过于薄弱的缘故。

那么，所有的无覆无记法都是这样吗？也有特殊的情况，比如天眼通和天耳通的无记法，以及化心无记法，它们的得绳有三时。为什么呢？这三者虽然属于无覆无记法，但其加行的修法力量非常强大，需要通过长时间的修行才能获得，因此，会出现未来和过去的得绳。其他的无覆无记法，比如行住坐卧的威仪等，力量不是很强大，不会出现过去和未来的得绳。这里也有特殊情况，比如技艺娴熟的工巧，可以有过去、未来的得绳；以前释迦牟尼佛教法中的马胜尊者，因为生生世世修持清净戒律而成为威仪调柔者，因此，虽然威仪属于无覆无记法，但是马胜尊者的如法威仪也有未来、过去的得绳。

不仅无覆无记法的得绳与得法一起产生，色界中有覆无记有表色的得绳，也与得法一起产生。一般三界当中，这种以有覆无记法引发的有表色，唯一在一禅当中才会有，比如一禅中的身有表色和语有表色，它们的得绳与所得法一起产生，不会出现过去和未来的得绳，是无情法，而且发心微小、力量薄弱。

欲界中的善不善有表色产生之前，不会出现得绳。比如善法引发的有表色像顶礼等，在顶礼的同时得绳也会产生；不善的有表色如杀生等，在举起刀的同时，得绳会产生，没有举起刀的时候会不会出现得绳呢？不会的。

欲界的善不善有表色前面，不会产生得绳，因为是无情法并且不是心的随行之故。

这里讲到“得”，实际下面讲到心所的时候，烦恼的心所、善法的心所，还有不相应行当中，比如善法里俱生的很多心所，会在所得法产生之前出现得绳，举例来说，在断除烦恼时，如果能断的心特别强烈，所断障碍提前断除的得绳可以出现，或者获得阿罗汉果位时的智慧非常强大，在烦恼障未断除的时候，能断智慧的得绳也有提前出现的现象，得法非常强烈的缘故，它的得绳会提前出现。

壬二、非得之特法：

非得无覆无记法，过去未来均三种，

非得摄于欲界等，无垢非得亦复然，

圣道非得许凡夫，得彼移地将退失。

前面说“善等得绳为善等”，即善法的得绳也是善的、恶法的得绳是不善的、无记法的得绳是无记的，非得与之完全不同，非得的本体只有无覆无记法。比如凡夫有无漏的非得，也即凡夫人没有得到无漏的善法，称为非得，如非得是

善法，则凡夫人相续中应该有无漏的善法等；如果非得是善法，则断除善根者相续中应该有善的非得，也即断除善根者的相续中有善法等，会出现很多过失。

什么叫非得？凡是所得的法和补特伽罗之间有一定的障碍，令补特伽罗不能得到这一法，这种成实的物质就称为非得。当然，得和非得全部是有部宗的一种说法，真正大乘的经典中，只有得和非得的名称，并不承许实质性的存在，这完全是有部自宗承许的观点。但我们也不能认为这是他们的邪见，这一点大家应该注意。

从三时的角度来讲，过去、未来的非得各有三种，即过去的过去非得、过去的现在非得、过去的未来非得，未来的过去非得、未来的现在非得、未来的未来非得，但是现在的非得当中，只有现在的过去非得和现在的未来非得，现在的现在非得是没有的。因此，在讲得绳的时候，未来、过去、现在各分三时，共有九种，而非得没有现在的现在非得，只有八种。

法如果属于欲界等，非得也属于欲界等，无垢非得也是如此。圣道的非得，实际可以承许为凡夫，此非得在圣者果位和移地时会退失，也就是说，凡夫通过迁移地或者获得圣道时，相续中原本的非得会退失。

既然说“善等得绳为善等”，那么非得也一定是这样吗？

并非如此，非得均是无覆无记法，它既不是善法也不是不善法。

如果法是善法，非得也是善法，会有什么过失呢？作为断善根者，其相续中具有善根的非得，但善根的非得如果是善法，那会出现断善根者的相续中存在善根，善法的非得是善法之故。

非得也不是烦恼性，如果是烦恼性，则远离贪欲者的相续中也存在烦恼了。以阿罗汉为例，阿罗汉相续中有没有烦恼的非得呢？应该有。如果烦恼的非得是烦恼，则阿罗汉的相续中也应该有烦恼。为什么呢？因为具足了烦恼的非得之故。这样一来，可以说并没有获得阿罗汉果位了。

讲得绳时说，“法有三时得三种”，非得也必定有三时吗？

不一定，过去与未来所得之法的非得有三时，比如法是过去或未来的法，它的非得可以有未来现在过去的三时，而现在所得之法无有现在非得，原因是所得之法无论力量再如何微弱，也会与其得绳一起产生。也就是说，所得的法是现在的，它的非得不可能现在同时产生，为什么呢？现在如果没有得到法，它的非得不可能产生；如果得到法，它就不是非得了。

从别解脱戒而言，昨天中午未获得别解脱戒，法称为过去的法，在这个时间段之前，未得到别解脱戒的非得叫做过去的过去非得；过去之现在非得，是指过去破戒之时，当然在具戒时是没有非得，后来依靠种种原因破戒，毁坏戒律的第一刹那，立刻成为过去的现在非得；过去的未来非得，是指破戒第二刹那以后。

现在的别解脱戒无有现在非得，相续中存在别解脱戒的缘故，与现在未得

相违；现在之过去非得，指将得到别解脱戒的补特伽罗相续中尚未得到之前；现在破戒的第二刹那以后，为现在之未来非得。

有部宗认为：未来的法除不生法永远不会产生以外，其他凡是可以产生的法，就像一群牦牛放在草原上一样，有些先出来，有些后出来……未来的这些法，经过过去、现在、未来，排着队出来，所以，未来的法来到现在位置，就成了未来的现在法；在过去位置的时候，就叫做未来的过去法；到了未来的位置，就称为未来的未来法。所得的法有三种，非得同样也有三种。

未来的非得也有三时，未来之过去非得，是指与自己同时；未来之现在非得，是指移到现在的位置上；未来之未来非得，则指它的第二刹那以后。

对于上述问题举例说明：迦叶佛出世时有的法，在拘留逊佛时未得，此为过去之未来非得；未来弥勒佛出世时有的法，在狮子佛与光明佛时未得，此为未来之未来非得。

那么，非得属于哪些界中呢?

所依法包括在欲界等三界中，彼之非得也属于同一界，无漏法的道谛、灭谛的非得也属于彼三界，如果人的相续属于三界，它的非得也属于三界。若是欲界的身体，未得的三界之法与无漏法任何一者，其非得也属于欲界。

上两界之法也同样以身体迁移到下地而舍弃，上地之法、自之功德以及无漏法的非得均属于所迁之界。比如我从色界迁移到欲界，这时，色界的功德和色界的法，对我来说是一种非得，而我相续中的非得属于欲界，因为身体起到根本性的作用。

无漏法本身并不包括在三界当中，为什么无漏的非得却包括在三界当中呢？原因是这样的，由于无漏圣道的非得即承认为凡夫，因为没有获得无漏圣道者必定是凡夫，而凡夫属于三界，决定是有漏法，这样一来，各自的非得也就属于身体所属的那一界了。

那么，通过什么舍弃这些异生凡夫呢?

《大乘阿毗达磨》认为，所谓的凡夫是不相应行里的一种法。应该如何舍弃呢？方式有几种：一是通过获得圣道而舍弃；二是欲界凡夫迁移到一禅，从而舍弃欲界凡夫，直至有顶之间均可依此类推，从有顶转生到无所有处，则将失去有顶的凡夫。

第四十一课

1．同类不相应行可以分为几种？请详细说明。

2. 颂词中说，所谓的同类是指“众生皆相同”，无情法中难道没有同类吗？你对这个问题怎么看？

3. 无想天与无想定有何不同？无想天众生到底有没有心？

4. 为什么说修持禅宗或大圆满，也有可能成为旁生之因？

世亲论师所造的《俱舍论》共有八品，正在讲第二品。现在一半都没有讲到，所以，听者和讲者应该精进努力，不然这么大的一部论典，我们也发了大的誓言，如果没有听受圆满，可能是这一生中比较遗憾的一件事。

行分相应行和不相应行两种，前面已经讲了相应行——心和心所之间的差别，本论讲到十四种不相应法，其中“得”和“非得”已经讲了。

得和非得稍微有点不同，前面的颂词当中，“非得摄于欲界等”，所谓的非得，补特伽罗属于哪一界，非得也属于这一界，比如补特伽罗在欲界，他没得到色界、无色界的禅定，当时就会有色界、无色界禅定的非得，这种非得就是欲界的非得；如果是色界身份，没有得到无色界禅定，这时他相续中的非得是色界的非得；最后作为无色界[11]前三处的众生来讲，没有得到有顶禅定的非得，是无色界的非得。

“无垢非得亦复然”，无垢的非得也是同样，所谓的无垢非得，是指无漏法方面。一般来讲，无漏法本身并不属于界，但它的非得是属于三界的，与前面的非得相同，比如欲界众生相续中未获得无垢智慧，非得就属于欲界非得；如果是色界众生相续中未获得圣者的无垢智慧，则属于色界非得。

“圣道非得许凡夫”，圣道的非得，是指未获得圣道的一种非得。大家都知道，圣道一般是指见道、修道、无学道，没有获得其中的任何一种的话，称之为凡夫。有部宗认为：凡夫和圣者是除补特伽罗相续以外，真正存在的一种成实物质。我是未获得圣者果位的凡夫，我相续中就有一种远离圣道的非得，那么，令凡夫失坏的因是什么呢？“得彼移地将退失”，舍弃凡夫的方法，一种是“得彼”，即得到圣者果位，这时，原来凡夫相续中圣道的非得已经灭了，凡夫的身份也已经退失，这是究竟舍弃凡夫的方法；还有一种暂时的毁灭，也即欲界凡夫转生到色界时，原来的凡夫已经舍弃，从而迁移到色界并获得了色界的身份，因此暂时舍弃了原来的凡夫性。

在这里将前面颂词的内容稍微补充一下。总而言之，得和非得完全是有部宗的一种观点，世亲论师并不承认。

相信大家肯定看过《自释》了，里面有一些辩论，比如得绳有没有得绳，

---

[11] 无色界四处，即空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处。

如果有，第二个得绳也具足得绳……得绳已经成为无穷了，有很大过失。但有部宗也认为：比如我获得别解脱戒，第一个得绳作为我和别解脱戒之间的联系，因此应该存在。得之得即第二个得绳也应该存在，为什么呢？别解脱戒通过获得而得到，所以，它的得绳可以产生。从第二个得绳以后，不再存在得绳。世亲论师对此反驳说，第一个得绳如果具足得，第二个得没有理由不具足得绳……这样一来，得绳已经遍满虚空，一个人的得绳就应该遍满三千大千世界。

大家应该知道，除真正获得别解脱戒以外，并不存在一种成实的物质。所谓“得”的成实不能成立，但是“得”的假名可以安立，这一点是《大乘阿毗达磨》也承认。

因此，得和非得在宗派之间的差别，大家需要分清楚。前面从三时来分，比如未来的所得法，也有过去、现在、未来的得绳。因此，一般现在、过去、未来的得绳，都是从所得法的时间来分的，也即明天中午十二点出现的所得法，与之同时出现的得绳叫做未来的现在得绳；明天中午十二点之前出现的得绳，叫做未来的过去得绳；明天十二点钟以后产生的得绳，叫做未来的未来得绳。

在学习佛经论典的时候，必须要通达有部宗的观点，不然，只是说“这是有部宗的观点”、“这是大乘的观点”，好像佛法中的任何法门，对我们的相续都没有利益，只是各宗派的一种说法。实际通过这种分析，自相续中的很多问题可以迎刃而解。因此，大家在闻思的过程中，对于佛教中的任何道理，都需要用智慧来分析，这是至关重要的！

下面讲另一种不相应行——“同类”。

庚二、同类：

所谓同类不相应，即指众生皆相同。

唐玄奘翻译的时候只有一句“同分有情等”，藏文中也只有一句，但是背诵比较麻烦，所以译成汉文的时候用了两句，意思没有变，只是有些地方在字数上作了些增减。

十四不相应行当中，有一个叫做同类的不相应行，是指众生都有一种相同的物质。总的来说，六道众生都有一种相同的物质，佛经中也说：众生皆相同。

有部宗认为，众生应该有一种相同的物质存在，它是与其他山河大地截然不同的。正因为有这种同类的物质存在，我们心里可以想：这些都是众生。口头上也可以如此宣说。否则，不会出现这种念头和语言。

前面讲十四不相应行的时候讲到“得绳非得与同类”，得绳和非得已经讲完了，什么是同类呢？

所谓的同类，就是使一切众生行为、意乐、本性相同的物质。有部宗认为，虽然每个众生的行为都有不同，但在希求快乐、寻找食物等方面，所有众生都是相同的；在意乐方面，大多数的凡夫众生都有一种自私自利的心；从本性来

讲，所有众生都会保护自己的利益等，这种相同的物质，就叫做同类。

不管是得绳、非得还是同类，都是有部宗的一种说法，实相中并不存在，在显现名言中，也是除所得之法外不可能存在得绳等。但是我们这里，以前专门研修俱舍的话，哪些法有得绳和非得，哪些法没有得绳和非得，专门要背诵这些偈颂。

这里讲同类时，只讲到众生的同类。我以前学习的时候想：除众生以外，无情法有没有同类？表面上看，也应该有同类，比如金子有金子的同类。但世亲论师在颂词中说“众生皆相同”，我们就直接理解为众生方面的同类。

如果分析，它们有异体与一体两种。

一体：能使众生相同的物质，通过所谓的众生总相，便可理解三界的众生都是一样。三千大千世界的众生，都有一种相同的物质，什么物质呢？不管天人还是龙类众生，只要一说众生，大家都知道是有生命的众生，这叫做是一体的种类。

从每一个众生的角度来讲，每个众生都有其同类，比如人当中有男人，这是男人的同类；男人当中有北方人，这是北方人的一种同类，这叫做异体的同类。虽然是异体的同类，但总的来讲属于种类相同，因而说是一体。也即因明中经常所谓的总相相同，因此称为是一体的同类。

异体：能使天、人、沙弥等内部相同的物质，如同类的人即是所谓人的总相。众生当中，天人与天人不同，人当中也有南方、北方的不同，人当中还有沙弥、比丘等等不同，因此说为异体，但在内部有相同的地方，因此，叫做异体的同类。

为什么同类存在物质呢？

这是有理由的，因为心可以相同执著、声音可以同样代表。比如所谓的人的总相，可以在脑海里浮现出来，也可以在口头上表达，因此，有部宗认为存在一种同类的物质。

这样一来，不仅仅是众生，其他的石头、黄金等，也应该有同类的概念。钦·江比样的《俱舍论大疏》里说：所谓的同类和死亡可以分几种不同情况，不舍弃同类已经死亡的，如一个人死后马上转生为人；舍弃同类却未死的，如凡夫获得圣者果位，凡夫的同类已经舍弃，变成了圣者；既舍弃同类又死亡，一个人死后转生为天人；没有舍弃同类也没有死亡，一个人未死也未获得圣果。

不管怎样，这只是有部宗的观点，世亲阿阇黎并不承认。因为所谓的众生相同，只不过是名称、概念上相同，真正同类的物质，任何人也找不到。比如人，只是将知言解义的众生称为人；从声音来讲，只是排除了人以外的其他众生，叫做语言总相；在内心推测的时候，只是一种观想而已，真正所谓人的一个同类物质，从哪方面观察也是得不到。因此，阿阇黎世亲论师并不承认同类这一物质的存在，但是假立的同类不相应行可以承认。

这是十四种不相应行里面的第三个——同类。希望学习《俱舍论》的时候，对每个不相应行牢记在心，尤其要从意义上理解和分析，这是很重要的。比如此处讲到的同类，世亲论师怎样分析的，有部宗怎样分析的，自己是怎样认为的……对这方面，每个人应该仔细想一想。这样的话，即使过了几十年还是忘不了的。就像法王如意宝，现在对《俱舍论》里的有些道理，在七八十岁的时候仍然记得清清楚楚。如果只是表面文字上大概理解，自己从来没有分析过，也没有深入细致地研究过，可能下完课到龙泉水里提一桶水的时间，就已经全部忘记了……

庚三、无想：

无想天灭心心所，彼之异熟广果天。

这里面的无想指的是无想天，无想天和无想定是不一样的，无想定是一种定，下面会讲；无想天是通过修持获得的一种果位。

在获得无想天的时候，天人相续中会灭除一切心和心所，这时有一种"无想"的成实物，也是一种不相应行。这种"无想"，并不是指天人的相续或者身体，因为在欲界或色界的时候天天修无想禅定，最后转生到广果天，这时五百大劫中没有心和心所产生。有部宗认为，就像防水的水坝一样，有一种叫做无想的成实灭法挡在了相续当中，让心和心所不能产生起来，所以，称这种"无想"为不相应行，它是成实存在的一种物质。如果不是成实存在，为什么这些天人的相续中不生起心和心所呢？应该生起。

它的异熟果是广果天，属于色界四禅当中的凡夫位。佛经中有这样的记载：有些众生转生到天界以后，过很长时间生起心识，再开始转世。有部宗认为，天人转生到天界中很长时间也不产生心和心所，相续中肯定有一种不相应行实有存在，否则，没有任何理由说不产生心和心所。

前面颂词中说"无想二定命法相"，究竟什么是无想呢？

"无想"就是指转生无想天的补特伽罗相续中能灭尽一切心与心所的物质。这是有部宗所认为的无想，一般无想定在欲界或色界凡夫众生的相续中可以产生，这是转生无想天的因。

这样一种成实物能令心心所灭多久呢？能灭五百大劫。有关劫的问题，第三品当中会讲，一个劫的时间非常长。

那所有无想天都必定有五百大劫的寿命吗？这也不一定，因为除北俱卢洲以外都有非时死亡的现象。北俱卢洲的寿命固定为一千年，这是前世业力决定的，除北俱卢洲以外其他所有众生，都会有非时死亡的现象，因此，转生到无想天以后，很快就死亡的现象也可能会有。

在这样的补特伽罗相续中根本无有心吗？

是有的，初生与命终时心会现前。最初转生到无想天时，相续中会有心，

因为无心则不会转生到无想天；最后死殁时，相续中也会产生心识，这时通过观察发现，原来自己五百劫中住在这里，于是生起“善有善报的说法是假的，原来无想天也不是解脱”这种念头，对因果法门生起邪见的当下，失坏色界禅定，直接堕入欲界。

现在很多修禅定的人一定要注意，如果没有修好，只是什么都不执著地安住，很容易转生到无想天……不过无想天的禅定功夫还是很深的，一般的欲界众生可能有点困难。因为成就无想天的禅定，在欲界必须先修四禅，获得欲心一境，也即几天当中不生起欲界的分别念，如果没有修成欲心一境，色界的禅定是不可能修成的，这样也就不能成为转生广果天的因。这种禅定，一般人不一定修持成功，即使修持成功也不一定有很大利益。有些人认为自己可以安住五个小时，其实也没什么了不起的，因为无想天天人在五百大劫中，一刹那也不生起分别念，最后还是生邪见堕落了。《亲友书》中说：梵天等天人最后变成地狱的火薪。

因此，无想天众生相续中并不是根本没有心，最初和命终的时候是有心的。有部宗认为，中间的时候一点心也没有。随教经部认为有种子存在，但所谓的种子也经不起真正的观察，种子到底是不是心？前面已经观察过，这种说法不合理。

随理经部认为，无想天时有细微的意识。这一点，在无著菩萨的有关论典，还有释迦慧的《释量论大疏》中提到过，格鲁派的克珠杰在因明的注疏《遣除疑暗论》中说：无想天有细微的意识存在。麦彭仁波切在《中观总义》中也说：所谓的无想天和灭尽定，实际上有细微的意识或者阿赖耶识存在。虽然《大圆满心性休息大车疏》中说这时阿赖耶识也不存在，但阿赖耶识不存在的密意，可以通过其他方式来解释。总而言之，无想天的时候应该有一种细微的心识，不然已经变成无情法了。

虽然在嘉哲论师的《俱舍论大疏》里说：最初转生无想天时的心，作为五百劫以后最后一刹那末尾的心的因，也即依靠以前心的力量产生一个新的心。这种说法，真正以因果来观察恐怕有点困难，因为五百劫以前的一颗心作为因，最后再产生一颗心，中间五百大劫中，这颗心到底在哪儿？因此，无想天应该有细微的心存在。

既然有细微的心存在，那是不是没有灭尽一切心和心所呢？

对此回答：色界众生粗大的心和心所是没有的，但是细微的心识应该存在，就像睡眠时有细微意识一样。如果细微的心识不存在，会有很大过失。什么过失呢？众生从无始以来，在阿赖耶上积累了很多善业、不善业的习气和种子，阿赖耶识如果断除，以前所积累的善恶业全部都会耗尽，最后重新产生的心，是不是原来的心？若是原来的心，则说明细微的相续应该存在；若不是原来的心，众生或者变成了两个相续，或者原来阿赖耶识中的善恶业全部毁坏。

佛经中说灭尽一切心和心所，应该是指色界粗大的分别念全部灭尽。这样说比较合理，因为没有理由能够成立：无想天众生断了相续。

无想天属于异熟生、长养生、等流生这三生中的哪一种呢？无想天是修行的异熟，因为以前天天观修无想定，异熟果现前，因此是异熟生。

无想天众生住于何处呢？住在广果天的一方，也就是广果天的旁边，就像离色达县二十公里的地方有个喇荣寺院一样，无想天在广果天旁边的一个“山沟”里，其他地方无有。

无想天众生死后转生于何处呢？转生到欲界，因为在当时，以前修行无想天的力量已经灭尽，就像射出去的箭，在力量消失时自然而然落到地面一样，以前修持禅定的力量消失后，自然而然会堕入欲界。并且在作无想天众生时无有心，不会重新积业，因此，依靠其相续中存在的后世转生欲界的顺后受业，直接转生到欲界。

《俱舍论》的观点，无想天全部是凡夫。《现观庄严论》里面说：在无想天当中应该有圣者，他们是以大悲心和方便力转生的。

庚四（二定）分三：一、无想定；二、灭尽定；三、此二共同之所依。

辛一、无想定：

如是所谓无想定，欲依四禅而出离，

故善顺次生受业，非为圣者同时得。

如上述所说，天人相续中的无想定，实际是在欲界或色界时依靠第四禅出离而开始修持的，他认为这是一种解脱，属于善法。他所造的是顺次生受业、顺后生受业和顺现法受业中的第一种。

对于这三种业，第四品中讲得比较细致，有些业，死后马上出现果报；有些业，即生当中出现果报；有些业，死后再过几世才出现果报。

“非为圣者”，无想定并不是圣者的禅定，而是凡夫人的禅定。在获得无想定的同时，得绳也会出现，它的得绳不会提前或者在之后出现。

如同无想天一样，所谓的无想定，也就是于入定至出定之间能灭尽心与心所的物质，它是无想天之因故。前面所说的无想，是无想天众生相续中存在的，而无想定是在欲界或色界众生相续中存在的一种定，依靠这种定，从入定到出定之间不产生任何心和心所，这种物质就叫做无想定。

若问：无想定以何地所摄呢？

它属于第四静虑，因为通过修此无想定而转生到四禅的广果天。这种禅定可以在欲界修持，因为依靠欲界的身体可以借用色界的禅定。

那么，它是以什么作意与发心而入定的呢？

以想出离轮回、得到解脱的作意而入定，这种作意很好，认为轮回特别痛苦，一定要好好禅修，这是出离轮回的方法。入定者认为无想天是解脱、无想

定是解脱道。发心是善、不善、无记法中的何者呢？从发心方面来说，是善法，因为入定者认为无想定是解脱道之故。实际上，这个原因也不一定成立，应该从无有善心则不能成就的角度讲。不然入定者虽然如此发心，实际结果却不一定如此，像外道也认为自己所修持的是解脱道，比如认为杀生是善法，实际并不是善法。

钦·江比样在《俱舍论大疏》里说，之所以说无想定是善法，因为是入定、是无想天的因、是解脱之故。这样的话，外道认为杀生也是一种解脱、一种供养和一种善法，实际并非如此。如果无想定没修好，很可能转生为现在世间旱獭等，因为什么都不用想。

有些修行人真的一定要注意，萨迦班智达在《分析三戒论》里说：汉地的大手印和藏地的大圆满，如果修得不好，很可能成为旱獭的因。汉地的大手印是指汉地禅宗，还有密宗宁玛巴的大圆满，没有修好就会成为转生旁生的因。现在有些人认为坐禅非常好，坐禅当然很好，但其中不能排除成为无想定的因。因为不具足上师窍诀，仅仅灭尽一切分别念、如如不动安住的话，很容易变成色界的因。

所以，无想定可以说是一种善法，否则不可能转生到色界。如果不具足上师的窍诀就去坐禅，很容易转生到旁生当中。大家在积累资粮和修行的过程中，应该观察一下：所修的法是否符合传承上师真正的教言？像无垢光尊者的《七宝藏》《四心滴》等，与这种境界相合的话，根本不会成为转生色界的因。这一点，都是有教理作为依据的。萨迦班智达也并不是遮破真正的大圆满和汉地禅宗，只不过修得不好的话，即使禅宗和大圆满，个别众生也会出现误入歧途的现象。

无想定属于三种生受业中的哪一个呢？属于顺次生受业，通过修持无想定，来世转为无想天众生的缘故。

无想定是哪种补特伽罗的禅定呢？

属于凡夫禅定而不是圣者禅定，原因是修此无想定将转为无想天的众生，而圣者认为这是一种恶趣，既不造善也不作恶，更不会利益众生。

既然圣者相续中生起四禅所摄的善法时，其得绳有三时，那无想定的得绳也同样有三时吗？

无想定的得绳同时获得，不会提前或者在后面出现，因无想定不存在心，并且需要通过勤作修持之故。这里所说的“勤作”，属于无有执著的勤作，与前面所讲的稍有不同。前面讲到得绳时，像技艺娴熟的工巧、马胜尊者的行为等，因为需要长时间的勤作，得绳提前也会出现。无想定的目的完全不同，虽然修行的力量很强大，但所得到的果无有执著，因此不具备引发得绳的因。

第四十二课

1．比较无想定与灭尽定之异同。

2．佛与有学圣者分别是如何获得灭尽定的？对此有什么不同观点？

《阿毗达磨俱舍论》里面讲到十四种不相应行，前面已经讲了无想天众生相续中的无想和在欲界或色界修持的无想定本体。按照有部宗的观点，此二者可以承认为一种灭法，属于不相应行，实有存在。

大家平时闻思的过程中，经常会遇到二定——无想定和灭尽定。对于二定，大乘同样承认，只是不承认为实有。

辛二、灭尽定：

所谓灭定亦复然，现法乐住转有顶，
彼善二种生受业，以及不定之受业。

与无想定一样，灭尽定可以灭尽一切心心所，可以灭尽三界中的一切受和想，也属于不相应行的一种实法物质，所以颂词说“所谓灭定亦复然”。

那么，灭尽定如何修持呢？对自己的一切所为生起厌恶心，想要现前法乐，如此而安住的禅定叫做现法乐住。这也是小乘的一种特殊名称。意思就是说，现前一种法乐而安住，比如有些圣者，因地时修现法乐住，最后转生到有顶。大家都知道，三有或者说欲界、色界、无色界当中，最顶点就是有顶，也叫做是非想非非想处，下面是无所有处、识无边处、空无边处……

灭尽定实际上不是无记法也不是恶法，它是一种善法。在讲第四品的时候会讲四种善——相应善、胜义善、本性善、等起善，这里所说的善法属于等起善，因为他以想获得快乐的发心修持禅定，因此属于善法。

前面讲到的无想定属于顺次生受业，也即下一世一定会感受这种禅定的果报，灭尽定有点不同，它有顺次生受业、顺后生受业、异熟不定业三种，也就是说，修持这种灭尽定以后，有些下一世就转生到有顶；有些下一世不一定转生，而是再下一世才会转生到有顶；还有些虽然已经修成了灭尽定，但是不一定会转生到有顶，比如获得灭尽定以后，马上获得阿罗汉果位，这样一来，他的业就变成了不定业。

对于这几种业，在讲《赞戒论浅释》的时候也遇到过。什么叫做顺次生受业呢？顺次生，就是过了这一生以后的下一世一定会感受，比如造五无间罪者，下一世肯定会感受相应的无间地狱果报，小乘自宗认为这是顺次生受业。顺后生受业，下一世不会感受，有可能再下一世或者中间隔很多劫以后，一定会感受这种业。还有一种叫做顺现法受业，即生种下因即生就会感受果报，也就是人们经常所谓的现世现报，也叫做顺今世法受业。

所谓的灭尽定也同无想天一样，是可以灭尽所有相应法的物质。相应法指

的是三界中的心和心所，能够灭尽相应法的一种物质，就像挡住水的水坝一样，此灭法实有存在。

它是以什么作意而入定呢？无想天众生认为无想定是一种解脱而修持，灭尽定则是以厌恶受、想的作意而入定，认为三界轮回中各种各样的感受全部是痛苦。下面讲第六品时会讲到，现在人们认为的快乐，实际都是痛苦的本性、痛苦的来源、痛苦的依处，《大圆满心性休息大车疏》中也是这样讲的。所以，他们认为世间的所有感受没有一个是快乐的，本性全部是痛苦的。有些论师认为，受是苦的因。

本论当中专门有这方面的辩论。既然说所有的感受都是痛苦的，为什么有乐受呢？实际表面上的一种乐受，其实也是苦的，比如身体特别疼痛时，当疼痛稍微减轻，人们就认为是一种快乐；或者痛苦特别强烈时，得到一些美味的食物，心中也会感受到一点点快乐，其实痛苦根本没有减轻。同样，三界轮回中感受的全部是痛苦，只不过有时心在外境上散乱，被人们误认成快乐。

因为这种想法，认为所有的执著无有任何意义，对受和想生起厌恶之心，想要断除它们而入定，入于此禅定的补特伽罗，想到依此可以息灭受和想而修持现法乐住。

现在有些出家人和居士也是这样：轮回太苦了，我就不想活在人间了，一定要好好入定。认为入定是非常轻松快乐的，这也是一种现法乐住。当然，修持灭尽定需要一定的功夫，按照有部宗的观点，这种境界是圣者的境界，想灭尽所有受和想，一般凡夫人是做不到的

无想定是第四禅所摄，灭尽定是何地所摄呢？这种禅定也是无色界中有顶的禅定，因为修此灭尽定可转生到有顶。

一般来讲，三界中真正唯一有圣者的地方是五净居天，学习第六品的时候，需要与这里的内容结合起来，有些获得无来果的圣者只转生到净居天，不会转生到无色界，但这也是从禅定角度而言的。

修持灭尽定可以转生到有顶，而三界最细微的心就是有顶的心，当补特伽罗的心达到最细微时才开始入灭尽定。对欲界众生而言，一禅、二禅、三禅、四禅的心都是非常细微的，但比较来看，有顶的心是最细微的。

它是善、不善、无记法中的何者呢？从发心角度而言是善法，也即等起善，因是为了现法乐住——灭尽一切受想、获得一种寂灭而入定的。

实际上，从大乘的出离心、菩提心方面来讲，这种发心并不是想超离轮回，也不是想利益一切众生，从意义上不一定具有这么大的功德，但应该承认是一种善法。

它属于三受业中的哪一种呢？有顺次生受业、顺后受业与异熟不定受业三种：修持灭尽定时，修者后世转生到有顶，这是顺次生受业，因为在欲界修灭尽定，最后获得禅定并直接转生到有顶。修持时，来世的来世以后转生到有顶，

因为中间有可能退失，或者转生到其他界，这是顺后生受业。第四品中会有说明，每个人以前都得到过有顶的禅定，但后来也会灭尽，所以来世的来世转生到有顶。今生也有解脱的，也就是说，即生修持灭尽定，后来获得阿罗汉果位，这时不一定受这种业转生到有顶去，因此叫做不定业。

圣者依靠勤作得，佛以菩提而获得，

非如初者所承许，因以卅四刹那得。

获得的方式是怎样的呢？一般凡夫人得不到这种真正的禅定，因为灭尽定是作意超离三界。这种禅定，圣者依靠勤作而获得，佛陀在获得菩提的时候，不用勤作自然而然得到。

在佛陀获得灭尽定的方式方面，有一些不同的观点。有些说先依靠四禅获得见道，然后入于灭尽定，最后现前佛陀的智慧。这种说法不太合理，下面会有详细宣说。佛陀并不是先获得见道再入灭尽定，最后获得佛果。世亲论师并不承认这种观点。

那么，灭尽定是凡夫还是圣者的禅定呢？

是圣者的禅定。在修持灭尽定的过程中，需要获得无来果和阿罗汉果位才能真正得到，因为得到灭尽定以后可以灭尽一切受想，最后超离轮回。

有顶有圣者和凡夫两种，这里的灭尽定应该是指圣者的禅定，而不是凡夫的禅定，因为需要以出世间道的力量获得。讲到修道时会讲到，修持过程中，一般有世间修道和出世间修道两种。出世间修道，是指得到见道以后，再断三界的烦恼；依靠世间道。世间修道，虽然没有得到见道，但是可以断除三界中除无色界有顶以外的所有烦恼，有顶烦恼以世间道无法断除，因此也就无法修成有顶的禅定。有些论师认为，这种世间修道属于相似修道，不是真正的修道。

那么，是以什么方式获得呢？

有学道圣者通过勤奋而获得，不是离开向往之心、随心所欲而获得，因为它是一种无心的禅定，这种灭尽一切受和想的禅定，以前在轮回中从未感受过。然而，佛陀的灭尽定与无来果的灭尽定不相同，他在获证菩提的同时现前灭尽智慧，此时会获得灭尽定，并不是以勤作而得的，因为佛陀无有少许以勤作所生的法，全部依靠以前积累资粮和发心的力量自然而然获得。

有些人说：获得了有顶之心的菩萨，首先依靠第四静虑正禅而生起见道，也就是四禅全部修成并获得见道，之后才现前有顶之心，入于灭尽定，出定后，又依靠第四静虑正禅生起佛陀的灭尽智，现前佛果。

世亲论师不承认这种观点，他认为：这些菩萨并不是尚未成佛首先现前灭尽定，而是成佛时直接现前灭尽定，没必要中间经过一个见道或者四禅。实际上，他们是通过不间断生起无漏的三十四刹那，而获得菩提灭尽智。什么是三十四刹那呢？四谛中的每一谛都有四刹那，现证四谛共有十六刹那，小乘第十六刹那属于修道，而大乘则认为第十六刹那算是见道，还有断除有顶烦恼的无

间道九刹那与解脱道九刹那。所谓的三界九地，每一地都有它的修断，每个修断也分为九种，九九八十一，共有八十一种修断。除有顶以外的烦恼全部断除，有顶的九种烦恼也分无间道和解脱道两种，即九个无间道和九个解脱道。所谓的三十四刹那，即是以现证四谛的十六刹那，先断除四谛见道的所断，再加上断除有顶烦恼的无间道九刹那和解脱道九刹那。全部是次第性断除，所以，并不是先获得见道再现前灭尽定，之后才获得佛果。

总而言之，克什米尔有部宗认为：西方论师的承许并不合理。佛陀曾经说他入菩提定时，乃至未现前菩提之前不出定。所以，你们所说的中间出定的说法不合理。西方论师破斥说：佛陀所说的不出定，是指未成就之前不解开金刚跏趺坐，在一坐垫上不起坐，并不是不起定的意思。《自释》里面也有这方面的辩论，希望你们好好看一看。

辛三、此二共同之所依：

此二依欲色界身，灭定最初为人中。

若问：无想定与灭尽定二者是以什么身体现前的呢？

此二定可以依欲界与色界的身体现前，无想定不是以无色界的所依身份现前，其为四禅所摄之故。以灭尽定虽然可以转生到无色界，但不能以无色界的所依现前，而是在欲界或色界中现前，因为无色界中无有色法，如果遮止了一切心和心所的相应法，唯以不相应行则不能存在，否则，有刚刚开始便成就涅槃的过失。

那么，此二定有何差别呢？

灭尽定首先要在人中才能生起，这是由于人的受、想粗大，容易生起出离。之所以说人身胜过天人也是如此，不管守戒还是现前禅定，人的受和想都比较粗大，容易修成。之后也有以色界身体生起的情况。无色界是不行的，不然除命根以外，其他任何心和心所都没有，会出现刚刚转生就成为涅槃的过失。

无想定首先依靠色界的身体也能生起，因为入定者的目的，不是为了息灭粗大的受、想，而是将无想定作为解脱道来修持而入定的。

所以，无想定与灭尽定之间的差别，一是转生的处所，前者是转生到广果天，后者是转生到有顶；二是发心方面，前者认为灭尽粗大分别念是一种解脱，后者想要灭尽一切受和想获得现法乐住；三是禅定的所依，前者是凡夫禅定，后者是圣者禅定。另外，按照有部和经部的观点，无想定和灭尽定都可以灭尽六识，而按照唯识宗的观点，灭尽定不仅灭尽六识，也可以灭尽染污意识。

《俱舍论大疏》里说，所谓的灭尽定是第六地以下现前的圣者禅定。这一点，《入中论》中讲“彼之远行慧亦胜”时也说，阿罗汉一刹那可以入于灭尽定。对此，萨迦派和格鲁派的论师，有些说是从有相无相方面来入定，有些说是从有勤作和无勤作方面来入定，有些说刹那可入定……这方面，麦彭仁波切在《中

观庄严论释》中也讲了很多差别。那么，为什么阿罗汉能刹那入出此定，一地菩萨还不能呢？阿罗汉首先在欲界中已经入于此禅定，也即已经现前了灭尽定，说一地菩萨入定的智慧，不能胜过阿罗汉的原因就在这里。有关这方面的道理，在《中观庄严论释》和《入中论》当中讲得比较详细。

很多人认为：第六地菩萨的智慧还不能胜过阿罗汉，只有到了七地才能真正胜过，为什么呢？从入定角度来讲，阿罗汉具有真实刹那入出灭尽定的力量，但六地菩萨还没有，在这方面有差别。了知这一点，在讲《楞伽经》的时候也比较容易。

当然，《俱舍论大疏》里说六地菩萨之前，但一般来说，小乘虽然承认佛陀，却不承认大乘所说的一地到十地的概念，因为他们认为佛陀是在一坐垫上现前所有证道。学过《中观宝鬘论》的人都知道，其中依靠教证和理证，对于小乘也应承认十地这一点作了详细说明。虽然小乘讲到菩萨，颂词中也说佛陀是以获得菩提的方式来现前，但他所说的“菩提”与大乘所承认的菩提还是有所差别。

因此，《俱舍论大疏》里所讲的六地菩萨，可能是以旁述方式来讲的，因为真正《俱舍论》自宗就是讲五道，其中的资粮道和加行道作为凡夫道，这一点小乘也承认，大乘所承认的十地是不承认的。

大家对于这里所说的灭尽定和无想定的差别，一定要清楚。首先禅定的本体是什么，这种禅定修持以后会转生到什么地方，然后最初的发心是什么，无想定中的无想是指哪种无想，灭尽定时灭尽的又是什么……对于这些道理应该详细了知。所谓的二定比较难懂，在讲中观或因明的时候经常提到二定，就是指无想定和灭尽定，但是对此二定，很多人分不清楚。按照小乘的观点，这两种定是一种实有的灭法，大乘虽然承认这两种定，但不承许为实有。

第四十三课

1. 什么是命？寿、福德与死亡的关系是什么？

2. 有为法的根本法相与随顺法相分别是哪些？一法产生的同时产生哪九法？

3. 法相可否从刹那的角度来安立？为什么？

4. 能说包括哪些？因明将它们称为什么？

5. 有部宗和经部以上对于能说不相应行有何不同观点？

世亲论师造的《阿毗达磨俱舍论》中的第二分别根品，前面相应行已经讲完了，下面讲不相应行。按照小乘阿毗达磨的观点，不相应行共有十四种，前

面已经讲了四类，今天讲第五类。

对于灭尽定的概念，大家应该清楚。一般来说，灭尽定最初是在人间现前的，也即在人中首先现前有顶的心，之后才获得灭尽定。因此，有顶当中转生的众生，不一定全部是以灭尽定转生的，灭尽定是圣者相续中的一种禅定，而有顶的心是三界轮回中无色界最高处。

大乘认为在很多劫中可以入于灭尽定，比如迦叶尊者现前阿罗汉果位后，在鸡足山入于灭尽定，最后在弥勒佛出世时才出定。

而小乘自宗认为，入于灭尽定的时间最多是七天，因为欲界的众生如果断绝饮食，活不过七天。他们的有些论疏中有这种说法，欲界的身体必须享用欲界的段食，否则会断绝命根。但现在世间上有很多绝食的人，有些活到二十一天，有些十六天，这种现象也是在一些新闻媒体中报道过，不过他们可能会喝一些水，或许也偷偷吃一点……以前藏地在饥荒期间，有些人真是什么食物都没有，已经活了十五天，这种现象也是有。按照小乘的观点，欲界众生离开食物七天以后无法存活。他们可能指的是不喝不吃，一般饥荒的时候水还是可以喝到的，也许是这个原因。从很多还魂师的传记中可以看到，有些人到中阴界去度化众生，离开人间超过七天的现象也有。所以说，小乘所讲的观点可能有其他密意。

对于二定，前面已经介绍了有部宗和经部宗以上的观点。二定中无论哪一种，有部宗都认为有一种不让心和心所产生的成实物质存在，经部以上则认为是心和心所不产生的这一阶段或分位，由此可以称为不相应行。

庚五、命：

所谓命不相应行，即寿温识之所依。

十四种不相应行里面，有一种叫做命，也就是人们经常所谓的寿。世亲论师解释说，所谓的命即是寿，实际是温热和意识的所依。欲界和色界众生依靠生命令身体有温热，一般对亡人经常会说：身体已经开始冷了，肯定死了。因此，判断命存不存在，可以通过身体是否温热来观察。另外还是意识的所依，很多人把意识和生命合在一起讲，这种说法是不合理的，因为命有一种相续不断的过程，它是守护现在这一同类的物质。无色界没有身体，也就没有身体是否温热的概念，因此，无色界众生的命，只起到意识依靠的作用。

颂词中说“无想二定命法相”，究竟命是指什么呢？

《施设论》中云：“何为命？三界之寿也。”人们经常将寿和命合起来，称为寿命，实际上，命就是寿，寿就是命。那什么是寿呢？有部宗认为，寿是作为体温与心识存在之所依的不相应行成实物。所谓的寿命是怎样呢？它在欲界与色界当中，可以作为体温与心识二者的依靠，在无色界中只是心识的所依，属于不相应行，成实存在。

那么，只是寿尽会不会马上死亡呢？关于这一问题，根据寿命和福报的不同，可以分为四类：

一、寿已尽福报未尽，有些众生的寿命已经尽了，但存在于世间的福报还未灭尽，诸如寿异熟业已尽，受用异熟业未尽。大家都知道，前世带来的异熟业，比如可以活到 80 岁，那么在 80 岁时寿命异熟就会灭尽，而受用异熟属于前世造作的福报资粮，这种善业还未用尽，这种人在寿命已尽的情况下，还有没有办法继续存活下去呢？没有办法。

《大圆满前行》当中也讲了，寿命已经用尽的时候，即使药师佛来到你的面前也没有办法。众生前世的异熟寿命已经灭尽，福报虽然没有灭尽，也无法延续寿命，只有下一世再享用福报。比如有些人作布施，以此可以享受人间福报多少万年，但在寿命已经灭尽的时候，只能下一世再转生为人继续享用。

二、寿未尽福德已尽，诸如寿异熟业未尽，受用异熟业已尽。本来寿命是 80 岁，但是 70 岁的时候，住在人间的福德资粮已经不具足了，这时通过积累资粮、放生、对僧众供斋等，做各种佛事令福报增上，以这种方式可以延长寿命。

大家应该明白，现在世间的人们认为：行持世间善法或者做佛事等，应该马上起作用。否则就认为："三宝没有加持、福德资粮没有功德……"实际上，并不是福德资粮没有功德，所谓的因果规律牵涉到今生来世等很多方面，从前世来讲，有福德、寿命等很多种异熟业，牵涉到很多因缘，因缘具足的时候可以马上成熟，因缘不具足的时候不一定成熟。因此，佛教并不承认一切都是业造的，这样与外道无有差别。

三、寿与福德均已尽，诸如寿与福德异熟业二者均已灭尽。蒋扬洛德旺波尊者的比喻与意义基本相似，只不过反体方面不同而已。在这种情况下，即使通过放生或者做佛事等，也许福德会有所增长，但寿命已经用尽的缘故，没有办法继续活下去。

《百业经》里讲过一位塔玖阿罗汉，他因为前世业力现前，最后不得不饿死，即便舍利子和目犍连想尽一切办法为他化缘，最终也未能维持他的生命。

前一段时间，学院有个喇嘛在单坚神山翻车了，当时并没有死，人们把他带回来准备送到马尔康，结果到洛若的时候再次翻车，这个时候已经死亡了。当时车上的其他人都没有死，只是受了一点轻伤，而他一天当中遭遇两次翻车，最终还是去世了。这种情况，说明他的寿命异熟已经灭尽了，无论做任何佛事等，当天的寿命必定要灭尽，谁也无法救活。

有关这方面的道理，大家应该清楚，这样一来，在自己生病或者遭遇违缘的时候，不会怨天尤人。一般来说，暂时的违缘，通过做佛事、吃药等办法，可以改变。但如果是前世杀害众生的异熟果报现前，按照小乘俱舍的观点，必须通过自己的身心感受以后才能清净，这种情况下，肯定会死，哪怕一千尊佛来到你的面前，显示各种各样的神变，也没有办法。生病也是同样，有些道友

生病的时候，觉得：我已经念了这么多经、做了这么多善事，即生也没有造什么恶业。怎么会生病呢？还有些人说，从我开始信仰佛教，身体就开始不好了，违缘重重，为什么会这样？我不是行持善法吗？！

业因果品中专门有这方面的详细分析。益西彭措堪布讲《因果明镜录》时，里面牵涉到很多因和果的差别。现在很多人对因果不懂，认为佛教说得不正确。其实只是他自己愚痴而已，这方面的教育受得很少，因为佛教的道理非常深奥，不是一两天或者一两年就能够学会的，即使世间的学问，也需要小学到中学，中学到中专、大学，最后是研究生、博士生，很多年才能真正达到世间知识的顶峰。学习佛法，更需要长时间的闻思作为基础，否则对因果轮回不一定生起正见。

四、寿与福德均未尽，诸如，寿异熟业与受用异熟业二者均未尽的横死。本来这个人寿命和福德还没有灭尽，但是突然遭遇违缘而死，这种情况下，如果能够预先知道，通过做佛事等方式，可以延长自己的寿命。

上师如意宝经常说：我已经 65 岁了，本来寿命早就已经尽了，但是依靠僧众念经的加持力，继续活了这么多年。这是依靠僧众加持的威力而延长寿命的。

这以上讲了不相应行——命。所谓的命，有部宗认为，它是一种实有的法，作为体温和意识所依靠的物质真实存在。经部宗以上不承认命是实有存在，不论这个众生活多少年，寿命都是一种假立，除一期同分相续住世存在以外，没有一个真正的寿命存在。只不过在人间的时候称为人的寿命，离开人间以后，转生为旁生的话，就称为旁生的寿命。

藏文当中一般在咒骂其他人的时候，经常会说：愿断除你的寿、命、灵魂。他们将寿、命和灵魂分开来讲。还有些人说：现在存活在人间的叫做命，人死了以后叫做灵魂，寿指的是心识。好像一个众生有三种识一样，但这只是一种民间的说法。

有部宗认为，众生活着的时候，除心识以外另外存在一种叫做命的实体法，众生的命断了以后，就说这个众生已经死了，所谓的命，既不是心也不是心识以外的身体。

庚六、法相：

所有法相不相应，即是生衰住与灭，
彼等具生之生等，彼生八法与一法，
无有因缘聚合时，依生非能生所生。

一切有为法都有它的法相，也即经常所谓的生衰住灭。任何一个有为法，首先是产生的，中间会有改变，从有情众生的角度来说会衰老，从无情物来讲会变坏，最后会灭尽，这是一切有为法必定经过的一种过程。这里所说的法相不相应行，即生衰住灭四法相。

那么，这四法相具不具足有为法的法相呢？比如法相里的第一个“生”，它具不具足生，如果不具足，不是有为法了；如果具足，是不是法相也变成无穷了。有部宗认为，第一个有为法的四种法相具足四种法相，从第二个法相以后不再具足法相，因为第二个已经完成了所有法相的作用。

比如瓶子，它的法相，首先产生，中间安住和衰败，最后灭尽；而瓶子本身是色法，属于五蕴当中的色蕴。法相生衰住灭包括在不相应行当中，与瓶子是不同类的物质，因此，法和法相完全分开。

这种观点实际并不合理，这也是有部宗的一种特殊观点。经部宗以上，认为法和法相应该是一体的，如果是他体，瓶子不是有为法了，为什么呢？瓶子和它的法相是分开的，这样一来，瓶子本身就不是生灭法了。

关于这个问题，萨迦班智达在《量理宝藏论》第八品中[12]，将因明前派的一种法相和有部宗的法相结合起来，对于法相一体和异体的观点全部作了破斥。

在这里，按照有部宗的观点，法和法相分开。所谓的法相可以具足第二个法相，而第二个法相具不具足法相？他们认为没必要继续观察，否则会有法相无穷无尽的过失。

颂词中说：所有法相不相应，即是生衰住与灭。首先这一物体开始产生，这时除这个物体以外另有一种“产生”的物质，之后继续变化就出现了一种“衰”的成实物，住和灭也同样。生衰住灭还具有生之生、衰之衰、住之住和灭之灭，比如瓶子具足四种法相，这四种法相每一个又具足它的法相，这样一来已经有八个法相，后面的法相叫做随顺法相，前面的法相是根本法相，此为八法，再加上瓶子一法，共有九个法一起产生。

因此，任何法在产生的时候，包括它自己在内有九法一起产生，比如“生”，产生是一种实有物体，它能产生多少法呢？不包括生在内，它可以产生后面的三个根本法相和四个随顺法相，再加上瓶子，生可以作为这八法的因。那么，生是由谁来生起的呢？它是生之生产生的，生之生只有这个作用。然后住的话，包括住本身在内，有九法一起安住，也即根本法相中除住以外的三法相，再加上四个随顺法相，以及瓶子，住本身由谁来安住呢？由住之住来安住。因此共有九法一起安住。衰和灭也可依次类推。

有部宗的个别说法比较复杂，但他们的观点应该明白，否则可能不好理解。

按照上述所说，是不是所有法都成了所生，或者三时当中都可以产生呢？有部宗对此回答，这也是不可能的，无有因缘聚合的时候，仅依靠生不能使所有法产生。

什么是法相呢？一切有为法的法相即是生、衰、住、灭。《中论》当中专门有破诸法法相的内容，从世间有情的角度来讲，可以说是生老死，从无情法来

[12] 因明前派认为法相和名相真实一体，萨迦班智达通过“实有假有决定性”一句作出破斥。而有部宗承许法相和名相他体，班智达通过“名法等量一本体”说明异体也不合理。

说是生衰住灭。这四法就是一切有为法的法相，以此可以表明有为法的特征，故而称为法相。

所谓的法相，大家都知道，是指这一法的特征或定义。生是指能使产生之物质，衰是能使衰败之物质，住是指能使存在之物质，灭即能使坏灭之物质。有部宗承许这四法都是一种实有存在的物质。当然，经部宗以上认为，所谓有为法的法相，是指有为法本身具足生衰住灭，它是这一法相续上产生的一种变化过程。

因此不能从刹那的角度来安立，为什么呢？如果从刹那方面来安立，首先第一刹那产生，第二刹那安住，第三刹那变化，第四刹那毁灭，那么，第一刹那产生之后不会住，也不会灭，不具足其他法相，也即有为法需要在四刹那当中才能圆满。但这种法在万事万物中根本找不到，比如一弹指六十刹那，这也只是对照某种众生根基而安立的时间阶段，比如六十刹那中的第一刹那，它有没有变化？没有的话，如同第一刹那没有时间的变化一样，第二刹那也没有变化……直至第六十刹那之间，根本没有变化，这样会有很多过失。

对于刹那继续分析下去，其实只是众生分别念安立的一种时间概念而已，并不存在真实的刹那。因此，在众生的分别念当中，“这个人降生了”，在眼前一直安住着，在发现变化的时候说：“这个人现在老了。”最后这个人又死了。这是很粗大的一种意识判断。经部宗以上认为，生衰住灭只是一种相续上的过程而已，是很粗大的一种概念。

所以，在刹那上根本不能安立有为法的法相，对于这种粗大的意识概念，再详细分析的话，有为法的法相也不能成立，这时已经变成胜义谛了。《中观根本慧论》中着重抉择了有为法不存在，为什么不存在呢？法相不存在之故，生不存在，衰不存在，住不存在，灭不存在。通过胜义谛进行观察的时候，所谓的有为法根本不存在。

因此，在观察法相等名言谛的法时，以名言量来观察就可以了，如果从胜义谛很细微的角度观察，任何法都不能成立，所谓的名言全部会露出它的假相。为什么叫做世俗？世俗就是假相的意思，经不起胜义的观察。

既然作为法相的生衰住灭也是有为法，那它们也有生、衰、住、灭吗？有。生有生之生、衰有衰之衰……依此类推。

那么，第二个法相生之生等也是有为法，它们也应当有生之生之生等，如此一来，不是成了无穷无尽吗？不会成为无穷，诸如瓶子产生时，它本身与根本法相的生等四法以及随顺法相能产生根本生的生之生等四法，此九种未来法现在一起产生，也就是说，这九种法是未来的法，产生所起到的作用，就是让未来的法来到现在这一阶段，所以不会有无穷的过失。

当然，未来的法在现在产生是不可能的，但有部宗认为，就像牛群排着队出来一样，有些未来的法可以在现在出现。因此，生能产生不包括它本身的八

法，即根本法相中的其他三法相，以及四随顺法相，和这一法本身，而生由生之生来产生。看起来好像应该是生产生生之生，生之生产生其他八法，但有部宗并不这么认为。其他的住、衰、灭都可以依此类推。

那么，行的相续中怎么具有生等呢？从相续而言，最初是产生，随后趋入相续为住，前后的差别为衰，灭尽相续为灭。

这种说法与经部基本相同，因此最关键的问题，经部以上说法相和法不是他体，应该是一体的。比如柱子，在名言中，它自己具足生衰住灭这种法相，并不是柱子以外另有一个法相存在。有部的有些论师经常说"此乃佛所说"，有些佛经里虽然有这类词句，但佛陀是针对某种不同根基众生，宣说了各种实法，这也是应理的。有些论师一直认为，这肯定不是佛说的，因为佛不会将柱子和柱子的法相分开，或者将生和生之生分开。

一般来说，在自己理解的时候，经部和唯识以上的观点是法和法相不能分开，除生灭本身以外不存在一种成实的物体，比如柱子的改变，叫做衰败；所谓的住，只不过是相续暂时存在；柱子也会刹那刹那毁灭。人们经常认为，所谓的毁灭是最后不存在的阶段。实际并非如此，第二刹那柱子的本体，已经不是第一刹那的柱子，这也是一种毁灭。不然很多人认为，我刚来到人间叫产生；现在住在人间是住；我一天比一天衰老、脸上的皱纹越来越多、牙齿一颗颗掉下来，就是老了；最后离开人间的时候已经死了。这是世间粗大的概念，但实际上，昨天和今天都有生住坏灭的过程，四个法相不断具足，这是比较合理的。

以上的这种说法仅是有部宗假立的观点，阿阇黎世亲论师并不承认。若问：如果未来的生也能产生彼法的话，那不是成了一切法都同时产生了吗？并不是这样的，在各自因缘没有聚合的情况下，单单依靠生并不能使一切未来所生法现在产生，只有因缘完全具足才能于现在产生。那么，生不是成无有意义了吗？并非无有意义，就像根等一样。这里的根不是很好懂，你们自己也观察一下，可能是指二十二根，在因缘具足的时候可以产生，并且具有取境等作用。

庚七、能说：

名聚等不相应者，名称语言文字聚，

属欲色界众生摄，乃等流生无记法。

世亲论师在这一颂词中，第一句不是很明显，后面分说的时候明显讲到，所谓的能说里，已经包括了十四不相应行中的文字、名称和语言三者，这三者合起来叫做能说。一般论典中称为文身、名身和句身，也即这里所说的文字、名称和语言。

"名聚等不相应者"，实际是将文字、名称和语言的集聚合在一起讲，它们是属于欲界和色界众生相续所摄，无色界众生没有多吉才让、才让塔姆等文字、名称和语言，他们既没有身体也没有名字，整天入于一种禅定当中。在三生当

中，名聚等不是异熟生和长养生，而是等流生；在善、不善、无记法当中，属于无记法。

颂词中略说“名聚等”，“等”字所包括的词聚与字聚是什么呢?

名是指能宣说事物的本体，比如所谓的色法或所说的瓶子，由多种文字组合起来的色，是成为眼处之对境的不相应行成实物。

因为有部宗承许文字、词句和名称也是一种成实物，比如“瓶子”，这一名称如果不是成实的物体，就不能代表瓶子的本体；我叫一个人的名字，这个名字应该成实存在，否则，我喊这个名字起不到任何作用。但是，在我说“瓶子”或者喊这个人的名字时，其他人都知道“瓶子在这里”、“所喊的就是这个人”。这中间就是名称这一成实物在起作用。

经部宗以上认为，所谓的名称、文字、词句，只不过是表示事物的一种方便法，是假立存在的。比如名称可以在任何法上安立，像“瓶子”，人可以叫瓶子，牦牛也可以叫瓶子，实际只是根据众生的习惯才安立了这种名称。

大家都知道，有部宗只是针对某种众生的根基宣说了这种观点，而经部宗也是针对某种众生的根基而宣说，有部宗的这种说法虽然不合理，但对有些众生来讲还是很合理的。比如说三宝成实存在，对于刚皈依佛门的人，或者接受唯物主义教育的人来说，这种说法比较容易接受。

因此，不能说各宗派之间不同的说法是错的，只是针对不同众生的不同说法而已。就像小学课程、中学课程和大学课程，对于大学生来讲，不需要学习小学课程，但不能因为大学生不用学，就说小学课程是错的，因为大学生在做小学生的时候，还是要依靠小学课程来学习。对于小乘的这些观点，不能认为是错的，对于真正的大乘根基或大圆满根基者，也许不一定相应，但对于其他千千万万的众生，依靠这种成实法会获得解脱。因此，希望大家在讲法和辩论的过程中，千万不能轻易说“某某观点是错的”之类的言词。

语言或词句，一般来说，首先是文字，多个文字组合成名词，多个名词可以组成句子。在藏文文法中，“瓶子”是由几个文字组成的，再由类似的几个名称组成词句或语言。不管文字、名称还是词句，全部是假立的法，这是经部宗以上的观点。

以“呜呼诸有为法皆无常”为例，能说的词句是指可以完整表达所说内容的不相应物质，文字是组成名称与句子的根本或部分，如嘎喀嘎阿等，其定义：梵语阿加绕，义为不变。也就是说，当地当时的一种表示，自之本体不会变为他法。为什么将文字称为不变呢? 不论印度文字、藏族文字或者汉文，在当时当地，它所表达的意义没有改变，因此叫做阿加绕。

以前学习藏文文法的时候，有关阿加绕学的时间比较长。对于阿加绕的意义，有些藏文文学家在这方面有很多辩论，这里就不说了，没有很大必要，因为现在是讲俱舍，不是讲藏文文法。

文字的事相是什么呢？在心中显现出的嘎字等。文字组成以后，心中浮现出的瓶子等。实际上，有部宗认为因明里所讲的总相真正存在。麦彭仁波切在《智者入门》中说，所谓的名和词是具有特殊作用的一种名言。比如柱子是一种名词，通过它可以表达与瓶子不同的一种特殊名言，因此，一说“柱子”的时候，脑海里自然而然会想到柱子相关的种种特征。这在因明中称为总相，是一种概念，但有部宗认为这种概念成实存在，否则，不会生起有关柱子的分别念。

文字是名称与句子之根本的不相应行物质，没有文字就不会出现名称和句子。“聚”指的是像念珠等那样许多法聚合在一起的意义。

名称、言词、文字三者属于哪一界呢？属于欲界与色界，而不属于无色界，因为无色界没有语言等的缘故。它们也是众生相续所摄的法，通过勤作而生的缘故。

就如前面讲到同类时曾提出疑问：石头有没有同类的概念？对于这个问题如果从有为法法相的角度来讲，石头应该有同类不相应行的概念，但从个别有为法只是相续所摄而言，石头应该没有同类不相应行的概念。

那么，它们属于三生中的哪一生呢？

由于是同类相续产生，因此是三生中的等流生，而不是长养生与异熟生，由于不是微尘积聚，所以无法长养，语言、文字等只是总相的一种概念，并非微尘积聚；此三者可以随心所欲而生，而异熟生是已经成熟的果，不能随意改变，所以不是异熟生。

它们是善、不善、无记法中的何者呢？不是善与不善的有记法，原因是断绝善根与断除烦恼者也存在，故是无覆无记法。

第四十四课

1. 六因有哪些？六因之间有什么样的关系？请以图表形式说明。

2. 能作因的法相是什么？如何区分有能力能作因与无能力能作因？请举例说明。

3. 光明与黑暗、冷与热是不是能作因，为什么？

4. 俱有因的法相是什么？其事相可以分为几类？

解释释迦牟尼佛第一转法轮的《阿毗达磨俱舍论》，现在讲第二品里面的不相应行。所谓的不相应行既不是心也不是色，有部宗承许是实有存在的有为法。按照小乘阿毗达磨的观点，共有十四种不相应行，也即得、非得、同类、无想事、无想定、灭尽定、命根、有为法法相（生、衰、住、灭）、能说（即文字、名称、词句）。按照大乘阿毗达磨的观点，在此基础上加凡夫、方位、时间等十种，共

有二十四种不相应行。不相应行还有很多，大小乘的阿阇黎们为了调伏不同根基的众生，暂时安立了二十四种或十四种不相应行。

下面对十四种不相应行作个简单总结。

己三、摄义：

同类亦尔亦异熟，三界所摄得绳二。
一切法相亦如是，二定非得等流生。

前面已经讲了，名称、词句和文字属于众生相续所摄，是等流生和无覆无记法，具有这三种特点。同样，同类不相应行也具足上述三种条件，也即由众生相续所摄、等流生、无覆无记法。

前段时间我提出一个疑问：石头具不具足同类？实际上，按照《俱舍论》的观点，只有众生相续所摄的物体才有同类，非众生相续所摄的物体没有这种概念。

颂词中"同类亦尔"，已经非常明显地讲到，不仅名身、文身、句身具足这三种特点，前面讲到的同类也具足这三个特点，并且属于异熟生。同类还属于三界所摄，而名等只是色界和欲界所摄，无色界是没有的。得绳不相应行具足等流生和异熟生两种，一切法的法相同样如此，也是等流生和异熟生。无想定、灭尽定和非得三者属于等流生，不具足其他产生。

如同名称、言词、文字，具足众生所摄、等流生、无覆无记法三种特点一样，上面所说的"同类"也具有这三种特点。不仅如此，同类还是异熟生，因为是能使异熟生的眼等相同的物质，比如眼睛、鼻子、耳朵等实际是众生相续所摄，具有同类不相应行，而异熟生的特点是，由以前的善不善异熟因产生，现在的本体不是善也不是恶，应该是无覆无记法。因此，同类还具足异熟生这一特点。

同类属于三界，因为它是能使一切众生都相同的物质，或者每一众生都具有一个同类物质。无色界众生，具有同类的心、同类的相续，或者同类的思维和等舍等等，这些全部属于同类，因此无色界也存在。

得绳也有等流生与异熟生两种，为什么不具足长养生呢？要具足长养生，必须是微尘积聚的物质，得绳没有微尘积聚的概念。之所以是异熟生，是因为异熟生眼等的得绳也应该是异熟生。

一切法相——生衰住灭也都是等流生与异熟生。无想定、灭尽定与非得是等流生，而不是异熟生，因为二定必定是善法本性，如果是异熟生就应该是无记法；非得不具足发心而是自然产生，只具足等流生，不具足异熟生。

关于有为法的产生，上述已经讲了心识和非心识不相应行产生的道理。下面旁述一下因、果、缘的道理，世间上任何一法要产生，必定具足因和缘以后产生果，这种因果规律非常重要。

乙二（旁述因果及缘）分二：一、宣说因果；二、宣说缘。

丙一（宣说因果）分三：一、宣说因；二、宣说果；三、宣说二者共同之法。

丁一（宣说因）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

《俱舍论》当中一般讲六种因，其他有些经论中讲四因、二因等，有些只讲近取因和俱生因。无论任何法要产生，必须要具足因缘。虽然《中论·观因缘品》中，专门讲了《俱舍论》中所说六因四缘不成立的道理，但这是在胜义中遮破，名言中不得不承认因缘果的概念。

戊一、略说：

能作因与俱有因，同类因及相应因，
遍行因与异熟因，承许因有此六种。

有关因缘方面的道理稍微难懂一点，希望大家首先要了解什么是能作因、什么是俱有因，对于这些因的概念不了知的话，后面分析的时候会比较难懂。

世亲论师说：一切法要产生需要有因和缘。总的来说，因有六种，即能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因和异熟因。

有些注疏说，世亲论师为什么说承许六种因，而不说经说六种因呢？嘉哲论师在注疏里说，世亲论师并未见到一部经中同时宣说六种因，所以用了“承许”二字。为什么一部经典中没有宣说过六种因呢？个别论师对此分析说，佛法在印度曾经出现过三次毁灭，很多经典在这三次毁灭中，很有可能散失了，有关阿毗达磨的经典中，有一部分也已经毁坏了。与此同时，大乘法也受到了一定的影响，比如《华严经》原本有一百多回，后来只剩下了四十回；《宝积经》以前有三十多回，现在只剩下十回。嘉哲论师举了种种示例，说在教法遭到损坏的时候，很有可能完整宣说六因的经典已经不存在了，但世亲论师在不同经典中见到了六种因，因此，在《俱舍论》当中结合起来宣说。

总的来分，这六种因是怎样的呢？首先因可以分为总因和别因，总因即能作因，别因即其他五种。别因也分同时因和非同时因，对这二者，有些注疏是不承认的，但《俱舍论》可以如此承许，其中同时因又分为总因和别因，总因指俱有因，别因是相应因。非同时因也可以分两种，即因果同类和因果不同类，因果同类也分总因和别因，总因指同类因，别因指遍行因；因果不同类指的是异熟因。

对于整个因的概念，已经作了比较细致的分析。你们方便的时候可以画个表，方便理解。

按照因明的观点，并不承认此处讲到的同时因——俱有因和相应因，为什么呢？同时存在之故。《释量论》中说，因果不会同时产生，所谓的因是对事物的生长直接起作用，缘是起间接的作用。因此，同时存在的因不可能成立，只

有能生所生的关系才可以成为因。其他的因基本上可以承认，比如同类因和遍行因，因明中称为近取因，异熟因就叫做俱生因，能作因是从不起障碍的角度来讲的。

在这里，因分为六种，在略说的时候已经专门介绍了六种因的名称。

既然说“无有因果聚合时”，那么因有多少种呢？有六种，即能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因。

希望大家应该清楚，什么叫做能作因、什么叫做遍行因……即使不看法本，这些概念也可以记在自己心里。很多人在年轻时候，应该在自相续中扎下比较稳固的、学习《俱舍论》的习气，当你七八十岁的时候，一想起来，所谓的俱有因等概念马上可以说出来。就像上师如意宝一样，很多年看不见文字，心里面仍然可以自然而然显现出来。在座的大部分是年轻人，真正对《俱舍论》刻苦钻研的话，这一生乃至生生世世，相续的智慧都会比较稳固；如果只是表面文字上稍微理解一下，不要说老的时候，明后天就已经忘得一干二净了。我经常想，上师如意宝以前在石渠求学的时候，对五部大论等该背诵的背诵，所以现在也能清晰地记起来，很多人非常佩服。因此，自己在闻思的过程中，不能以修行人、瑜伽士的行为作为自己的庄严，这是没有任何必要的，应该像前辈高僧大德一样，通过苦行，把这些道理，在自相续中清清楚楚刻印下来，这是非常重要的。

戊二（广说）分六：一、能作因；二、俱有因；三、同类因；四、相应因；五、遍行因；六、异熟因。

己一、能作因：

除己之外能作因。

除自己以外的法，全部是能作因。

《俱舍论》里面讲到的有些因，不一定真正对物体的生长起到直接性的作用，因此与因明讲到的因有一些差别。一般因明当中，因必须对事物的产生有直接利益，《量理宝藏论》里面说是能立和所立，所立指果，能立就是指因，可以对产生果直接有帮助就是因的定义。《俱舍论》当中不一定这样承认，除自己以外的、对生长不起任何障碍的所有法，都可以称为能作因，这个范围比较广。

颂词说“能作因与俱有因”，到底什么是能作因呢？

一法产生时，除自己以外，其他对自生不作障碍的一切有为法与无为法，即是能作因。比如青稞生长的时候，凡是对青稞生长不作障碍的，其他世间上的任何有为法和无为法，全部是能作因。从这个角度来讲，一个法生长的时候，世间上的万事万物，只要它对这一法的生长不起危害，全部都可以称为能作因。

对于这些概念如果未能通达，讲中观的时候，一旦出现这些名词，也不知道名言中应该如何承认。所以，因明当中，所谓的能作因作为一种形象的因，

也是承认的。

例如，仅仅因为国王未加害民众，便会说国王让我们安居乐业。其实，国王并没有做什么事情，只是提供了生活的空间，民众就会说：国王很好，让我们如此快乐地生活着。在座的有些人也是这样：某某“阿修罗”非常好，让我们在这里舒舒服服地住着。只不过他们没有危害你而已。所以，很多人都有一种观念，只要对自己的生长没有作直接的危害就可以称为因。

下面有一个疑问：既然如此，光明黑暗、冷热是如何成为能作因的呢?

光明和黑暗、热和冷，属于世间上的不共存相违，既然是相违，不可能有因果关系。

其实因明、中观和俱舍是相辅相成的，真正想通达因明、中观的理论，对《俱舍论》一定要闻思究竟。如果没有打好《俱舍论》的基础，想精通因明和中观的确很困难，因为因明当中有关因缘方面的问题，都是引用俱舍的观点；中观里名言上的问题，全部是引用俱舍和因明的道理。即使闻思大圆满，也要打好俱舍的基础，像无垢光尊者《如意宝藏论》、《胜乘宝藏论》等，里面直接引用了很多《俱舍论》的道理。所以，大家在闻思的时候，一定要把每一部论典的内容牢牢记在心里，这一点非常重要。

因明当中讲到，光明和黑暗不是相属而是相违的关系，而因和果必须有系属关系，否则因不可能存在。在世间上，人们认为：光明和黑暗相违、寒冷和酷热相违。那么，怎么会变成因呢？光明的因如果是黑暗，光明与黑暗就不相违了；寒冷的因是酷热的话，这二者不是也不相违了吗?

《俱舍论》有部自宗对此解释说：光明等能障碍黑暗等未生之有法，并不能障碍已生之有法，因此安立为能作因。有部宗承许存在一种未生法，也即永远不会产生的法。光明虽然障碍黑暗，但它并不是直接障碍黑暗，因为直接的黑暗已经产生了，没有什么可以障碍的，即使黑暗在第二刹那消失，这也只是因缘消失，而在黑暗存续期间，光明并未起到障碍作用。光明起到什么作用呢?光明可以障碍的是黑暗的未生法。这是有部宗的一种说法。《自释》里用一个间接因的比喻来说明，地狱众生酷热的痛苦也可以作为无色界众生之蕴的能作因。

实际上，有部宗认为能作因有两种，一是有能力的能作因，一是无能力的能作因。无能力的能作因，也即对于产生没有起任何障碍，其实它什么都没做，比如夏天盛开的鲜花，清净涅槃法对它的生长没有做任何有利或有害的事情，应该是一种无能力的能作因；鲜花在生长时需要灌溉水，除了花以外的法中，水可以对自己的生长直接起到利益作用，因此属于有能力能作因。但这方面也有区别，比如插在花瓶中的鲜花，是不是十方的水都是这个花的有能力能作因呢？不是的，只是瓶子里面的水对花起到有能力能作因的作用，其他东方的水、北京的水、美国的水……对这朵花的生长没有直接作用，因此从同一类水的角度来讲，也分有能力和无能力两种。

《俱舍论大疏》里说：光明只是遮止黑暗的未生法。本论第一品就讲到了非抉择灭，它是一种未生法，也即永远不会产生的法，它不是众生相续所摄。所以，这里的能作因断开非抉择灭这种法。有些人认为：二灭一定是相续所摄。这种说法并不成立，因为非抉择灭是永远不能产生的法，并不是相续所摄。

《俱舍论》最究竟的观点，世亲论师已经在《自释》当中作出了解释，后来印藏和汉地的有些高僧大德，虽然以自己的智慧解释《俱舍论》的颂词，但解释得不一定非常圆满，世亲论师用自己的观点来解释自己的密意是最恰当的。因此，希望大家通过自己的智慧力，从《自释》当中挖掘出真正智慧的宝藏，这是最好的。现在汉传佛教中，演培法师的讲记最广，但真正与《自释》比较起来，中间还是有些不足之处。世亲论师的《自释》，如果真的从藏文翻译过来，还是有很大困难，不然对于一些真正想研究《俱舍论》的人来讲，肯定有很大的利益。

不管怎么样，希望你们在闻思的时候，还是要下一定的功夫。个别金刚道友很不错的，虽然在同一时间、同一上师、同一个法本中接受这部法，结果显然不相同：有些人通过自己的精进引发俱舍的智慧，有些通过前世的善缘，有些通过自己的信心和智慧引发，有些不仅没有收获反而觉得《俱舍论》不殊胜……众生的根基各不相同，难免会出现各种各样的分别念。释迦牟尼佛转法轮的时候，中间也有各种各样的眷属。一般来讲，希望大家在同一个时间、依靠同一个法本来接受这部法的时候，一定要对《俱舍论》的所有道理了如指掌，这样一来，以后无论闻思哪一部论典都很方便。如果仅仅听一个传承，当然会有很大功德，但对自相续可能没有什么改变。

己二（俱有因）分二：一、法相；二、事相。

庚一、法相：

俱有因即互为果。

俱有因的法相：同时产生的任何法与自己的果相互成为因果，这是从起到帮助作用的方面而安立的。

如同四大群体中的地水火风一样，产生、成长和存在都有一种因和果的关系，也即地大对火大有因的关系，火大对地大也有因的关系……所以，因明中不承认俱有因是因，因为因必须在前面而果在后面。但在这里，它们之间可以互相作为因、互相作为果，从互相有帮助的角度来讲也是因果同时。

下面讲的相应因也是如此，心和心所以五种相应的方式来取境，就叫做相应因，虽然承许其因、果同时，但也只是从起到帮助作用的角度来安立，并不是真正从时间顺序安立的。

庚二（事相）分二：一、总说；二、别说心之随转。

什么叫事相和法相？有为法的法相是什么呢？生、衰、住、灭。事相是什么呢？如瓶子。因明中经常讲到事相和法相，比如知言解义是人的法相，而具体的某一个法就是事相，也就是举出一个例子来说明。

前面已经讲了俱有因的法相，它的事相是什么呢？

辛一、总说：

如大种及心随转，与心法相及事相。

世间上有很多大种，大种群体中的很多大种法就是俱有因的事相。还有心和心所的关系，因为相应因可以包括在俱有因当中，但俱有因不一定是相应因，因为相应因全部在心和心所方面安立。

若问：因果同时怎么应理呢？

如一类的地等四大种，它们的生长、存在都在互相起作用，虽然是同时但也互为俱有因。心之随转与心相互是俱有因。另外，有为法的法相生等也是事相瓶子等的俱有因，事相也是法相的因，这是由于一个有为法产生时，根本四法相、随顺四法相与事相同时产生。为什么这样讲呢？瓶子在产生的时候，它的生衰住灭四根本法相和生之生、住之住等四种随顺法相，以及事相的瓶子，这九法同时产生。前面在分析的时候，有一个间接因在其中，比如四根本法相直接对瓶子起作用，也即生对瓶子的产生直接有作用，灭对瓶子的灭亡直接起作用，衰对瓶子的衰亡直接起作用，但生之生对瓶子没有直接的作用，因为生之生只负责产生生、灭之灭只对毁灭起作用，衰之衰只对衰老起作用。因此，随顺四法相对瓶子并没有直接作用，但间接起作用也属于一种饶益。

有些俱舍注释中讲到一个比喻，国王可以保护他的所有居民，而国王身边亲近的大臣们，具有直接饶益国王的力量，仆人等间接对国王起帮助作用，他们之间互相都有帮助和饶益的作用。所以，根本法相就像大臣一样，直接为国王做事情；随顺法相就像仆人，通过间接的形式为国王做事情。

第四十五课

1．哪些是心随转法？安立心随转法的条件是哪些？

2．一心能作为多少法之俱有因？俱有因与相应因如何含摄？

3．五类所断是指什么？从三时的角度，有部宗对同类因作何承许？对这种观点，你是怎么看的？

4．有漏九地和无漏九地分别是哪些？

5. 什么是平等殊胜同类因？无漏法必定同处一地才是同类因吗？

6. 请详细分析加行善法如何成为平等、殊胜同类因。

7. 什么是遍行因？遍行因与同类因是如何含摄的？

世亲论师造的《阿毗达磨俱舍论》当中，现在正在旁述因、果、缘。因有六种，其中能作因和俱有因已经讲完了。一般来说，俱有因是因和果同时，互相起相辅相成的作用。但这种因果同时存在的道理，在因明和中观当中并不承认，而《俱舍论》从可以互相帮助的角度，安立为因和果。

讲总说的时候提到，大种、心随转、有为法的法相及事相属于俱有因。下面专门别说一下心之随转。

心和心的随转互为俱有因而产生，那心之随转是什么意思呢？藏传佛教的造论方法有科判，这种科判非常殊胜，如果没有科判，恐怕很难理解现在正在讲哪些问题。在这里，根据科判讲解下来，大家基本上对每个颂词的内容都会了解。

辛二、别说心之随转：

心所以及二律仪，心与彼等之法相，
此等即是心随转，时间果等与善等。

心之随转有几种：一切心所；除别解脱戒以外的二律仪，戒律有三种，别解脱戒不是心随转，而禅定戒和无漏戒是心之随转；心与二律仪的生等法相。这些都是心的随转，因为它们在时间、果以及善等法上同时产生并且相互帮助。

有些注疏里说俱有因，心之随转一般来说是七心，也即七法同时出现，也有同时出现八法的说法。

那么，心之随转法是指什么呢？

除心以外，一切心所、二律仪，还有心与二律仪的法相，全部是心之随转。为什么这样安立呢？因为心与二律仪的所有法相生、住、灭时间相同；果也是同样，士用果、离系果（此二果算为一果）也会同时得到，“等”字所包括的是异熟果、等流果，共有三果；再加上善、不善、无记法，如果心为善，那一切心所也是善法，“等”字指心是不善或无记法，心所也与之相同。共有十种共同点[13]。《自释》当中有详细宣说。

这些心所法和其他法既然同时产生，可以叫做俱有因。那任何一心能作为多少法的俱有因呢？欲界的心或者其他的任何一心，能作多少法的俱有因？

心中从属最少的无覆无记法，能作为五十八法的俱生缘。一般来说，产生

[13] 十种共同点，即生、住、灭、堕一世、士用果和离系果、异熟果、等流果、善、不善、无记法。

一个心的时候，与它同时产生的只是成份不同的心所，从《俱舍论》的各大讲义来说，心所有七十七种，本论颂词里比较明显的是四十六种。此处所说的五十八法是哪些呢？如果产生一个无覆无记法，共同产生的法有：能作十遍大地法，因为每一个心和心所产生时必定会具足十遍大地法，而十遍大地法作为有为法，每法必定具足生住坏灭四法相，共四十个法相，再加上自之根本四法相和随顺四法相。无覆无记法能作为五十八法的俱有因。

无覆无记法之所以可以作随顺四法相的俱有因，是由于与之接近，心具有力量。比如我产生吃饭的念头，这时会具足它自己的四根本法相，而四根本法相也具足生之生、衰之衰、住之住、灭之灭，因此这种无覆无记心，对四随顺法相还起到一定的作用。反过来说，除随顺四法相以外的五十四法，能作为无覆无记法的俱有因，不包括随顺四法相，因为它们的心力比较微弱。

这种分析方法与《自释》有少许不同。对随顺法相如此分析其实没有很大必要，心的随顺法相无论如何产生都可以，虽然大家都承认根本四法相，因为有为法的法相即如此，但随顺四法相是多余的。《量理宝藏论》中也说，第二个法相根本没有必要，因此一概不承认。

这里讲到俱有因，有些法即使同时俱有，也不一定是俱有因。比如八微，一般来说有部宗也承认，欲界中的任何一法，除根尘与声尘外最少具足八微，它们俱生存在，但不是俱有因。八个微尘里面，地水火风可以作为俱有因，前面颂词中也说四大包括在俱有因当中，但其他的色、香、味、触四微尘是不是互相成为俱有因呢？不成为俱有因，因为它们的本质完全不同，互相不能起作用，也即依靠香根本不能增长色、味、触。

因此，有部宗认为：有些微尘虽然一起具足，但不一定是俱有因，比如灯和灯光，虽然有灯的时候会有灯光，但灯和灯光不是俱有因；别解脱戒的身三语四七所断，虽然有时同时具足，但不一定是俱有因，互相不能成为同时因果的缘故。反过来，是俱有因的话必定同时具足，并且成为同时的因果。

己三、同类因：

同类因即因果同，自类地摄前已生，

九地之道相互间，平等殊胜同类因。

加行生慧唯二者，闻所生慧修慧等。

这里说，什么是同类因呢？同类因即因和果相同，比如，因是有漏法，果也是有漏法；因是善法，果也是善法；因是无记法，果也是无记法。因和果是同一类法，这种因果关系就是因明中经常讲的近取因，也即直接因，如同火产生火自己的后刹那，这种叫做同类因。

同类因有什么特点呢？与遍行因稍有不同，同类因存在于自己的种类当中，比如五种所断，苦集灭道每一谛都有各自的所断，再加上修断，五类所断中与

自己一类的一切法都是同类因，也即苦的所断是什么，果也就是什么，不会出现因是苦谛所断、果变成集谛所断的情况。同类因全部是自地所摄，一般来说这是共同的同类因的概念和定义，也有一些特殊情况，比如无漏法不一定同地所摄。在六无漏地以及无色界前三地起无漏道，这九地当中，通过平等殊胜的方式相互成为同类因。另外，加行善法——闻思修行的智慧，以平等和殊胜的两种方式成为同类因，也即闻所生慧产生闻慧，叫做平等方式的同类因；闻所生慧产生思慧或修慧，是以殊胜方式成为同类因。

同类因是指前相同之法产生后同类之果。有漏善法、一切无漏有为法、烦恼性诸法、无覆无记法均是前后相同，比如因是有漏善法，果也是有漏善法；因是烦恼性法，果也是烦恼性法；因是无记法，产生的果也是无记法。因此说，五蕴是同类因，因色等五蕴分别产生各自蕴的本体。

若问：同类的一切法均是同类因吗?

见道四所断和修道所断这五类所断中，与自己一类的一切法为同类因，而不同类的法非为同类因，譬如，苦谛见断是苦谛见断的同类因，但不是集谛见断的同类因。下面要讲的遍行因并非如此，有些因是苦谛见断，果有可能是集谛见断，会有这种现象。举例来说，欲界苦谛见断是欲界苦谛见断的同类因，不是色界苦谛见断的同类因，颂词中说“自类地摄”，但遍行因不一定是自类所摄。

过去与现在之法是同类因，而未来不是同类因，原因是未来无有次序。这只是他们宗派的说法而已，后来很多注疏对这种说法作过驳斥：过去如果有次第，未来为什么没有次第？未来的法也应成为同类因。有部宗认为：现在的法可以成为未来法的同类因，但未来法不能作为因，未来未生的缘故，没有次第。实际上，过去已经灭了，它可以有因果的前后次第，依此类推，未来法也应该有次第。颂词里说“前已生”，也即现在和过去可以有同类因，未来没有同类因。有部宗的这种想法也可以理解，比如过去的法，现在可以了知是否相同，但未来的法到底是否相同，这一点还需要观察。因此他们认为，过去是过去、现在、未来的同类因，现在是现在和未来的同类因。

那么，只有一地才是同类因吗?

有漏法必定是，而无漏法不一定。依靠一禅的未至定、殊胜定与四正禅，再加上无色界的前三界，此九地称为禅定九地、静虑九地。无色界的有顶属于世间最顶峰，不包括在无漏道当中。上述九地的一切无漏道，虽然不是同类也不是同一地，有些在无色界，有些在色界，但也是以平等和殊胜的方式成为同类因。

所谓的以平等和殊胜的方式成为同类因是什么意思呢？对于无漏道而言，初禅的静虑产生第一禅，三禅的静虑也产生第一禅，它们之间的境界互相平等，叫做以平等的方式成为同类因。有人可能会想：一禅和三禅比较起来，三禅的

境界殊胜，为什么说三禅产生一禅静虑会平等呢？此处所说的“平等”，有些注释中解释：三禅钝根的静虑产生一禅利根的静虑时，二者在境界上平等，可以互相成为因。以殊胜的方式成为同类因，比如一禅未至定只是一般的境界，到了第二禅、第三禅的时候，境界已经更上一层楼了，这叫做殊胜境界，因此成为殊胜的同类因。

再比如断除四谛见断所得到的智慧，其中苦法忍是自己后面同类的平等同类因，是苦法智等以及修道、无学道的殊胜同类因，因为从苦法智越往上越殊胜。因此，原来的法智忍或者说见道时的智慧，产生与它同类的智慧，就叫做平等同类因；如果获得见道的法智，或者修道甚至无学道则成为殊胜同类因。比如首先在欲界出现禅定，这种禅定在达到第二禅时就获得阿罗汉果，这时一禅静虑成为阿罗汉的因，虽不同地但属于同类因。

同样，钝根是产生自己后面同类的平等同类因，如果通过修行转变为利根，则是殊胜同类因。

此等地只能是平等或殊胜同类因，不可能成为比自己下等的同类因。比如第二禅的无漏智慧静虑比较殊胜，它不可能成为第一禅的因。不仅是无漏法，而且加行所生的一切有漏善法，也唯是平等与殊胜同类因。善法有加行善法和俱生善法两种，闻思修都属于加行善法，它们是通过平等和殊胜的方式成为同类因。因为闻慧产生闻慧是平等同类因，闻慧产生修慧是殊胜同类因，“等”字所包括的思所生慧是自己与修所生慧的同类因，修所生慧只是自己的平等同类因，修所生慧以上再没有更高的境界了，所以没有殊胜同类因。

总的来讲，善法、恶法以及无记法等一切有漏法，与自己类别相同的法叫做同类因。在这里，非自类与非自地所摄的法，比如一禅静虑和二禅静虑，从静虑角度来讲当然相同，但从地的角度来说并不相同。所谓的地和界有点差别，一禅和二禅的界相同，都属于色界，但地不同；无色界和色界的话，界和地都不同。有时候说三界三地，地和界都相同；有时候说静虑九地和三界，比如一禅的禅定作为因，产生二禅的禅定，都属于色界，但地不相同。那是不是同类因呢？无漏法有特殊开许，可以作为同类因。

己四、相应因：

相应因即心心所，一切所依相应生。

相应因是俱有因的一部分，俱有因属于总因，相应因是别因。所谓的俱有因，指互为因果的法，而相应因只是从俱有因里单独分出来的，特指心和心所，不包括其他方面。

凡是心和心所相应产生，就叫做相应因。前文讲过，心和心所通过五种相应的方式取外境，心和心所之间互相存在因和果的关系。此处所说的因和果，并不是因明里讲的因果，并非第一刹那的心王是因、第二刹那的心所是果，而

是因和果之间互相帮助，起到能利所利的作用。大家应该清楚，《俱舍论》当中的因果关系，不一定全部是非同时产生，也有很多同时的因果。

相应因也就是指俱有因、心、心所以及所依相应根，从所缘、行相、时间、相应物质皆相同的角度相互立为因。这就是以五种相应的方式来成立，比较容易理解。在这里大家要明白一件事，所谓的相应因肯定包括在俱有因里，前面讲心之随转的时候专门讲了心和心所，但俱有因是不是相应因呢？不一定。所谓的俱有因还包括二律仪以及四大群体中的很多法，范围非常广。因此，相应因一定是俱有因，俱有因不一定是相应因。

己五、遍行因：

所谓遍行烦恼生，自地所摄遍行前。

与相应因相同，所谓的遍行因只是从同类因中单独分离出来的一种因，也即同类因中凡是烦恼产生烦恼的法，全部称为遍行因。遍行因属于自地所摄，并且在果的前面产生。讲同类因时会有非自地所摄的情况，比如无漏九地当中，可以异地所摄，但遍行因必须自地摄，也即一禅的遍行烦恼只能产生一禅的烦恼，二禅的烦恼只能产生二禅的烦恼，不能说一禅的烦恼产生二禅的烦恼。

前面说相应因一定是俱有因，遍行因却不一定是同类因。麦彭仁波切在《智者入门》里说：遍行因也有同类因。意思是说，一禅烦恼产生一禅烦恼时，这种自地所摄的情况，既是遍行因也是同类因，而非自类产生的烦恼，可以是遍行因，但不是同类因。

什么是遍行因呢？所谓的遍行因是一切烦恼性自果的共同之因。遍行因有十一种，即苦谛见断的五见、怀疑、无明以及集谛见断的执胜取见、邪见、怀疑、无明，这是指欲界；色界和无色界的遍行因也各有十一种，三界共有三十三种遍行因。这一切遍行因均能产生自果烦恼。

那么，遍行因能增上所有地的烦恼吗？

不，只是增上属于自地的烦恼，不能增上其他地的烦恼。遍行因在果前产生。有关这方面的道理，第五品有详细宣说。

第四十六课

1. 什么是异熟因？若以三性来分，异熟因应该如何分类？

2. 请从三时的角度对六因作详细分析，有部宗对此有何特殊观点？经部宗是如何承许的？

3. “无为法则无因果”这句颂词应如何解释？抉择灭的得绳以及离系果是否属于无为果？此二者是否存在因？

4. 请分别说出每一果的因分别是什么？并着重分析一下士用果与增上果的差别。

蒋扬洛德旺波尊者所造的《俱舍论释》，第一分别界品和第二分别根品中，有为法的产生已经讲完了，现在正在旁述因果及缘。前面已经讲了六因当中的能作因、俱有因、相应因、遍行因、同类因。总的来说，按照有部宗的观点，有为法和无为法都可以摄在因当中，为什么呢？对任何法的产生不起障碍，这类法均可称为能作因。抉择灭、非抉择灭等无为法，对任何法的产生不起障碍，从这个角度来讲，可以安立为因。

大家对于有部宗的观点应该明白，他们的有些说法，可能以教证理证无法立足，但有些说法只是未通达它的密意，实际还是有一定依据的。因此，对于有部宗的观点，大家应该客观地分析和理解。

己六、异熟因：

异熟因即唯不善，以及一切有漏善。

与前面的因有些不同，异熟因唯一是不善业或一切有漏善业。不善业当然全部是有漏的，而善业可以分有漏、无漏两种。本来因也可以有无记因和无漏因，但是无记法和无漏善业不包括在异熟因当中，因为依靠它们不会成熟异熟果报，因此，异熟因中只有不善业和有漏善业，不包括无漏善法和无记法。比如五根，善趣众生的根是以前造善业形成的，虽然现在根的本体为无记法，但它的因是善法，而恶趣众生的根是以前造恶业形成的。因此，人的眼根和牦牛的眼根，虽然表面看来都是根，在色法方面没有差别，但前者以善的异熟因形成，后者以恶的异熟因形成。

异熟因是指什么呢？异熟因是指自之本体具有力量并具爱的湿性，就像种子播撒在田地里，想要种子生根发芽，一方面需要种子完好无损、没有腐坏，另一方面需要具足地水火风等生长的俱生缘；同样，善和恶的本体比较强有力，并且具有生长成熟的作用和力量。而行住坐卧等无记法，虽然具有十二缘起里面爱的本体，却如同腐烂的种子一样无有力量，不可能产生果报；无漏法就像无有爱之湿性的优良种子一样，本体虽然具有强大的力量，但是不具足轮回中爱的滋润，也就不可能产生异熟果报。所以说，异熟因只有不善与有漏善法两种。

戊三、摄义：

遍行同类因二时，其余三因具三时。

从三时来讲，遍行因和同类因只有过去和现在二时，其余三因——俱有因、相应因、异熟因应该具足三时。所谓的能作因，有关有为法方面的应该具足三时，而无为法方面的能作因不为时间所摄。

六因中哪些有三时呢？遍行因与同类因只有过去与现在二时，无有未来，因为未来无有次序。有部宗认为遍行因和同类因有过去和现在二时，因为因果属于同一个类别，只要过去的因成立，果就可以出现，而依靠现在的同类因也可以出现未来的果，但是未来的同类因和同类果不能存在，未来没有次第的缘故。当然这只是有部宗的说法，实际上，过去和现在有次第，未来也应该有次第，但是有部宗既然如此承许，我们没必要再再进行观察。

其余三因是指俱有因、相应因和异熟因三者，它们存在过去、现在、未来三时的因。

另外，颂词中不明显的还有能作因，能作因可以分两种，也即有为法和无为法全部包括其中。有为法的能作因应该包括在三时当中，因为对任何法的产生不起障碍的法都可以承认为能作因，而无为法的能作因不被时间所摄，也就不存在三时的概念。

丁二（宣说果）分二：一、略说；二、广说。

戊一、略说：

果摄有为及离系，无为法则无因果。

在这里略说果，真正的有为果有三个半，即异熟果、等流果、增上果、半个士用果。无为法得绳的半个士用果，加上有漏对治的离系果抉择灭。因此，可以说有为法和无为法共有五个果。但实际上，无为法不存在真正的因果关系，只是一种假立的因果。

这时大家应该明白，有时候说无为法有因果，有时候说无为法没有因果，到底是怎样的呢？以前的很多智者认为：真正的因果能够起到互相能利所利的作用，如同种子对产生果有帮助一样。但这种起到能利所利作用的因果，在无为法当中是没有的，一般来说，只存在一种假立的因果，以此安立无为法的果。

因果互相观待存在，既然因有六种，果有多少种呢？有为法有异熟果、等流果、增上果、半个士用果，共三个半。同类因和遍行因产生等流果；增上果是能作因的果，能作因虽然可以包括有为法和无为法，但此处讲到的增上果唯一是指有为法的果；士用果的一半，指有为法部分的果。无为法得绳的士用果，也即士用果的一半，再加上离系果，也即通过有漏对治法所获得的抉择灭，从而使相续中的烦恼离开，烦恼离开的这一部分。

这样一来，有为法的果有异熟果、等流果、增上果以及士用果的一半，共三个半果，再加上无为法得绳方面的半个士用果、离系果，有一个半果，总共有五果。这时有人可能会提出质疑：既然抉择灭属于无为法，而它是果的缘故，不是应该存在因吗？前面也提到无为法是能作因，所以应该存在果，但颂词中明显讲到“无为法则无因果”，是不是与颂词相违呢？

不会出现这些过失，无为法无有因果，原因是它不存在六因与五果。

不存在六因可以成立，无为法无有能作因，因为能作因是指不障碍产生，而无为法无有产生。萨迦派的果仁巴和堪布阿琼说：无为法可以作为假立因而包括在能作因中。这一点在《自释》中明确讲到了，因此，从不起障碍的角度来讲，可以假立为因，但是不会有果。

由此可以看出，《俱舍论》与经部宗以上的观点并不相同。经部宗以上的观点认为，既然安立因果，就应该互相起到能生所生的作用，否则不能安立为因果。比如某法的果得以生长，那么此法的因也可以安立；某法不能产生它的果，则此法的因也不能安立。因和果是观待存在的，有因无果的法不可能存在。《释量论》中有明显宣说：对果有产生的作用才安立为因。

有部宗认为，可以安立为因，但不一定产生果。比如无为法对产生任何一个法不起障碍，可以说它是能作因，但不一定有真正的果。《自释》中有这方面的阐述，果仁巴也是这样讲的：有部宗承认是因，但不一定有果。比如对某法的产生不起任何障碍的法，可以作为能作因，但是它不一定有果，为什么呢？这个能作因只是从不起障碍的角度来安立而已。因此，有部宗的特殊观点，安立为因也不一定有果。

这里已经说了，无为法无有能作因，因为能作因是指不障碍产生，无为法无有产生。本来讲到无为法是能作因的时候，并未观察无为法是否产生，而是说有为法产生的时候，无为法是不是能作因，但蒋扬洛德旺波尊者在他的注释中是这样回答的。实际上，蒋扬洛德旺波尊者经过二十多年的研究才撰著了这部注释，应该是非常究竟的。但我个人认为，果仁巴的解释方法比较合理：虽然是能作因，但不一定有彼彼所生的因果关系，这只是有部宗的一种特殊观点。

不存在五果成立，原因是它无有增上果，增上果唯是有为法的果，从假立而言，抉择灭应该是离系果，以道谛之力获得的缘故。这里大家要知道，能作因和离系果不是真正的因和果，它们之间无有能生所生的关系，而作为能作因的果——增上果，唯一从有为法的角度安立。

蒋扬洛德旺波尊者说，增上果唯一是有为法的果，而抉择灭可以称为果，因为是以道谛之力获得的。所以，有时候说抉择灭和无为法有因果关系，有时候又说没有因果关系，到底是什么样呢？按照有部宗的观点，没有真正能生所生的因果关系，但是从假立的角度来讲，离系果可以叫做果。

俱舍讲的都是名言当中的法，不像中观一样，中观和《现观庄严论》表面上看说一切法空性，好像很好懂，真正去观察的时候，全部是圣者智慧的境界，越深入越麻烦的；《俱舍论》一般是名言中的法，一开始可能对有些名词、概念很模糊，但真正去观察的话，大多数是分别念的境界，不是很难。

戊二（广说）分二：一、果是何因之果；二、宣说各自之法相。

己一、果是何因之果：

异熟果因为最后，增上果因为第一，

等流同类遍行因，士用果因余二者。

这里对每一个果的定义和分类简单分析。

什么叫做异熟果呢？讲因的时候，最后一个因就是异熟因，而异熟因产生的果就是异熟果。什么叫做增上果呢？增上果是第一个因——能作因所产生的果。等流果是什么呢？是指同类因和遍行因所产生的果。士用果是剩下的俱有因和相应因产生的果。

此等果是什么因的果呢？

异熟果是最后异熟因的果，增上果是第一能作因的果。能作因实际是一种假立的因，并非真正存在的因，而果里面的增上果，实际就是能作因的果，因此从广义来讲，可以说一切法是一切法的因，因为对产生果不起任何障碍的法都可以称为它的因。

等流果则是同类因与遍行因的果。一切法当中，只有无漏的第一刹那没有同类因，有部宗认为未来的未生法没有同类因，其他任何有为法全部有同类因。因此，世间无漏法的第一刹那，也即见道的第一刹那，从原来的有漏法变成无漏法，这时没有同类因；未生法也无有同类因，除此之外，所有有为法都有同类因。

对此，有些论师说：声音是无有相续的，怎么会有同类因呢？实际上，所谓的声音没有相续，指的是四大聚合的相续不存在，而声音自己产生声音，这种相续应该存在。

有关这方面的问题比较复杂，以前在辩论场所中经常会辩论。很多人认为：水产生水的声音，应该是同类因。也有人认为：水产生水的声音并不是同类因，只是大种聚合所产生的声音，并不一定是八种微尘所产生的。

应该可以承认：世间中的无漏第一刹那和未生法以外，一般的世间万事万物都有它的同类因，比如众生的心一直连续不断，从无始以来到现在都有这种同类相续不断的刹那，只不过是变化和行相方面有所不同。因此，有为法几乎都具有它的同类因。

等流果则是同类因与遍行因的果，因为它是通过与此二者相同的方式而安立的。

士用果是俱有因与相应因二者的果。一般士用果的意思，“士”就是士夫，“用”就是功用。比如陶师做陶瓷，必须通过一定的功用才可以形成，同样，因通过一定的功用以后才可以形成果，像心和心所互相起功用。

在这里，士用果和增上果之间有一点差别，士用果是俱有因和相应因的果，因果二者同时产生，也即因会对果起作用，而增上果是从不起障碍的角度来讲，范围比较广。

第四十七课

1. 请简单说明五果的法相和事相。

2. 有漏法的等流果和无漏法之等流果是否存在区别？请详细举例说明。

3. 简要说明增上果与士用果的差别，并举例说明。

《俱舍论》当中，现在旁述因缘果这个问题。前面已经讲了果是何因之果，最后一个士用果，实际是俱有因和相应因的果，因和果在时间上是同时的，而且因对果起一定的作用。而增上果的话，因不一定真正起作用，只是从不障碍生的角度安立为因。

大家还需要了解，在一个法上可以具足六种因，比如一个人生起嗔恨心，这种嗔恨心没有任何障碍地生起，具足能作因；嗔恨心属于根本烦恼，与它同时产生的很多心所，如十遍大地法等，这就是相应因；与嗔恨心同时产生的除心心所以外的其他因缘，是俱有因；前刹那的嗔恨心生起后刹那的嗔恨心，安立为同类因；嗔恨心属于烦恼，即为遍行因；即生生起嗔恨心，下一世会变成相貌丑陋之人等，因此称为异熟因，这种异熟果可以成熟在身心两方面。也就是说，根据时间、因缘和果的不同，在一个嗔恨心上可以安立六种因。

另外，若从信心的角度来讲，除遍行因以外，其他因都可以具足。因为遍行因是指烦恼产生烦恼，信心属于善心所，因此不包括遍行因，其他五种因有关善心方面的都可以具足。正如前文所说，何因产生何果，大家应该知道，有多少个因具足可以产生什么样的果，从不同侧面可以安立很多因果。

己二、宣说各自之法相：

异熟无覆无记法，有记所生众生摄，
等流果与自因同，离系果为心灭尽。
依何因力所生果，士夫作用而产生，
非为前生有为法，唯一有为增上果。

五果各自都有不同的法相和事相，下面给大家一一介绍。

首先是异熟果，本体不是善法也不是恶法，而是无覆无记法，而它产生的来源就是善和不善的有记业所生。异熟果由众生相续所摄，《百业经》经常说：所谓的业，并非成熟于地水火风上，而是成熟于众生的相续当中。这是异熟果的特点

等流果是什么样呢？“等流果与自因同”，所谓的等流果与自己前面的因是同类的。比如前世做善事，今生会成熟这种习气；以前做恶业，即生也会成熟它的习气。《大圆满前行》等很多论典里面说：等流果有同行等流果和感受等流

果。

第三个果叫离系果，什么叫离系果呢？“离系果为心灭尽”，此处的心是指智慧，通过智慧灭尽其他法，当时灭尽的部分，小乘称之为离系果。“离系果”也是比较特殊的一个名词，比如通过智慧观察，相续中原来的烦恼，现在以抉择灭的方式来已经灭尽了，也即与烦恼断绝了关系，有部宗认为，这时会获得一种远离烦恼的果位。实际上，只是烦恼离开了而已，并没有什么果位，但他们认为，依靠智慧灭尽烦恼会获得离系果。

什么叫做士用果呢？“依何因力所生果，士夫作用而产生”，通过士夫的作用产生的一种果。所谓的“士夫”，当然有真正的士夫和名相上的士夫，有时候可以把因缘称为士夫，不一定特指有生命的士夫。意思就是说，在具足某种因缘以后，果无欺而产生，这就相当于人们经常通称的因果，具足什么样的因缘就会产生什么样的果，此处的因就称为士夫。比如陶师通过勤作制成陶罐，同理，通过因的勤作获得果，这种果是士夫的一种造作，因此，具足各种因缘以后产生它的果，叫做士用果。

“非为前生有为法，唯一有为增上果”，有为法的产生，并不是果在前面，果在前面无法产生。所谓的增上果，即凡是与它同时和在它前面的，除无为法以外，对产生不起障碍的所有因而产生的果。比如无色界众生的相续和地狱众生的相续，地狱众生的相续是不是无色界众生的因呢？有部宗认为是。无色界众生的相续是不是增上果呢？也认为是增上果。因为地狱众生的相续对无色界众生的根产生不起任何障碍，而且地狱众生的相续是有为法的缘故。因此，何时何地所摄的任何一个有为法，只要对产生果不起障碍，其果就称为增上果。

很多论师认为：增上果是总果，士用果是别果，就像总相和别相一样。增上果的范围比较广。与因有点差别，能作因实际上涵盖了所有的有为无为法，但增上果只是对产生不起障碍的有为法。

一般来讲，俱舍讲到的因果，与人们共称以及大乘经典里的说法有一点差别，因此，学习《俱舍论》的修行人必须通达《俱舍论》自宗的说法。否则，很多人认为：因果怎么会同时存在呢？因果同时存在有很大的过患，对果法的产生不起作用，怎么就能称为因呢？比如喇荣今天盛开的一朵鲜花，北京或者美国的地水火风，是不是喇荣山沟里鲜花盛开的因呢？鲜花是不是它的增上果呢？应该是。鲜花是不是无为法的增上果呢？不是。因此，这里说“非为前生有为法”，必须是因在前面、果在后面而产生，或者同时产生的有为法，才承许为其增上果。

异熟果为无覆无记法。欲界中的无覆无记法对解脱是没有障碍的，所谓的“记”，就是指善的记和恶的记，因为不是善法也不是恶法，所以无记。有覆无记法的话，欲界中只有坏聚见和边执见，色界和无色界的所有烦恼都属于有覆无记法。异熟果自己的本体是什么呢？是无覆无记法，而不是善法，因为断绝

善根者的相续中也存在。比如前世造善业、恶业形成现在的眼根等，这些根在断绝善根的人相续中也是存在的，因此不属于善法；也不是烦恼性，原因是断除烦恼者的相续中也存在，就像阿罗汉，烦恼早已断尽，但相续中仍具足眼根等。

如果只是上述这一特点，则外界的四大也应安立为异熟果，不具足烦恼性也不是善法的缘故，正是为了抛开无情法，而说异熟果是众生相续所摄的法，这是它的第二个特点。

另外，若仅仅是无覆无记法和众生相续所摄这两个特点，长养生与等流生也应该有异熟果，对身体作沐浴、修等持等即为长养生，而身体的前刹那产生后刹那就是等流生，但它们不是异熟生，因为异熟生有即生成熟和来世成熟、来世的来世成熟。第四品会有详细说明，比如我眼睛不好，假设业力不是很重，即生通过供养僧众、念经等善事，眼睛很快好转了，这是即生成熟的异熟生，还有来世成熟的，或者来世不一定成熟而是过几百万劫以后再成熟。《百业经》中说："众生所造业，百劫不毁灭。"众生所造的善业和恶业，即使经历百劫也不会毁灭，最后因缘具足时必定会成熟。

既然颂词说"有记所生"，在这里就对善和恶辩论一番，但若仅此而已，依靠等持长养的根、大种与等持中的化心等无覆无记法也有这些特点，为了除去它们，说异熟果是由善不善后时之业的能力成熟而产生。

所以，异熟果具足无覆无记法、有记所产生、众生所摄这三种特点。由于它既是业的异熟又是果，因而称为异熟果。大家知道，因有异熟，果也有异熟，像其他的如同类因、遍行因等，不存在同类果、遍行果等名称，唯一异熟既有异熟果也有异熟因。《世尊广传》和《百业经》里讲到一个公案：以前日日野兽救了一个人，此人获救后，日日野兽嘱咐他千万不要告诉任何人它的行踪。这个人为了得到奖赏，禀告给了国王，并带着军队和国王来到日日野兽所在的地方。当他用手指向日日野兽所在的方向时，手当下落于地上。这就是即生成熟的异熟果。

异熟果的事相，即异熟所生的一切法。

等流果的法相：于自相续同类后来产生的法。从心的角度来讲，前面的心产生后面的心；从自相续所摄的身体来讲，前一刹那的身体产生后一刹那的身体，这些全部叫做同类，因和果的类别相同。

有些论典中说，为什么异熟因产生的果叫做异熟果，而同类因产生的果不叫同类果呢？它们对果的分析是不相同的。

事相：除去初果圣者以外的一切有为法。初果的类别不相同，因为是从原来的有漏法变成无漏法，也就是说，原来是烦恼性，现在是非烦恼性，所以，除此以外的一切有为法都可以包括在等流果当中。

对于有漏法来说，本体、种类与地均相同。如果是欲界身体产生色界身体，

这不叫等流果，地不相同的缘故。

等流果也有两种，一是同类因产生的果，一是遍行因产生的果。遍行因产生的等流果地与烦恼性相同；同类因产生的等流果地与种类一致；无漏法仅仅本体相同，不为地、界所摄，比如静虑六地里一禅的无漏法智慧产生二禅、三禅、四禅的智慧，地不相同，但是本体相同，也可以叫做等流果。

很多引导中会讲到等流果，可以分感受等流果和同行等流果两种。感受等流果，比如前世杀生，即生感受多病等，十不善业全部有感受等流果。同行等流果，是指前世喜欢做善事、即生也喜欢做善事，前世喜欢杀生、即生也喜欢杀生。有些人背《俱舍论》，怎么背也背不进去，但是背世间的流行歌曲或者其他乱七八糟的事情，马上就记下来了，说明有这方面的同行等流果。有些人对世间法怎么也记不清楚，有关出世间法，如佛经论典里的意义，过目不忘，可以记得清清楚楚，这也是前世的同行等流果。本论虽然没有这样的明显区分，实际都可以包括在里面。如果对等流果详细分析，从地、行相等方面都有不同，但大致可以包括在遍行因产生的等流果和同类因产生的等流果当中。

离系果的法相：通过详细观察的智慧力灭尽自相续中所有的所断有漏法，这时获得一种灭法，这种灭法叫做离系果。比如原来相续中有嗔恨心，通过观察以后根除嗔恨的本体，获得无嗔恨的智慧，这叫做离系果。

事相：抉择灭。先按照法相下定义，事相就相当于举例说明一样，而离系果的事相就比如抉择灭。麦彭仁波切《智者入门》中说，非抉择灭实际也是离系果。一般论典都认为离系果指抉择灭，但麦彭仁波切认为，离系果也应该有非抉择灭，比如被火烧了的种子，因缘不具足的缘故，不会产生果。按照这种说法，离系果不一定是众生相续所摄。可能《大乘阿毗达磨》的说法也是这样说的，不然《俱舍论》颂词里面说以智慧来灭尽，说法还是有些不相同，大家以后有机会学习《智者入门》的话，应该详细分析一下。当然，对麦彭仁波切所说的金刚语没什么可观察的，文殊菩萨所讲的话不会有任何错误，但是对一些不同的说法，应该会解释它的密意，否则，在解释论典的时候会遇到困难。

士用果有产生之士用果与获得之士用果两种。

一、产生之士用果的法相：无论何时何地，因缘具足并依此力量，与彼因一起、无间抑或后来所生的任何果，均是通过士夫作用而产生的，因而称为士用果。此果有同时、无间和过后产生三种情况，依靠做事而生，与依士夫作用产生相同，故而得名为士用果。

对于士用果，《俱舍论》里面解释得非常清楚。在其他有关讲义里经常会遇到士用果，实际十不善业中的士用果和增上果，在说法方面稍微有点差别。《辩中边论》中也说：有些成熟于外境，有些在自相续中不断增长。本论的说法有点不同，这里说，士用果与士夫的作用而产生相同，是依靠因的士用而产生的。

如同黑色的药叫做乌鸦声。藏药中有一种黑色的药材，看起来好像乌鸦背

着箭一样，一般称为“乌鸦背箭”，因为这种药是黑色的，上面有一块尖尖的像木条一样的东西，并不是乌鸦真正背着箭，但是因为形状像乌鸦背着箭，由此得名。但这里比喻成声音，可能也有这种说法，问一问藏医应该会知道。不过乌鸦是有生命的，药是没有生命的，在讲比喻和名称的时候，比喻和意义不一定完全相同，有些在颜色方面相同，有些是形状方面相同，只是从相似的某个角度作比喻而已。

事相：由因如是所生的一切有为法。若分析，则有三类：

（一）无间生士用果：诸如依靠下地加行心而产生上地的等持，比如在欲界开始修行以后，通过他的加行勤作等善法观修等持，最后获得上界的等持，依靠世间胜法位无间获得见道，因此叫做无间生士用果。世间胜法位，即加行道第四位。无间也就是连续不断的意思。

（二）同时生士用果：诸如由俱有因所生的果，比如地水火风等，凡是与它同时产生的士用果，都包括在士用果当中。因为对果有一定的作用，可以说是因果同时存在。

（三）间断生士用果：有些是断断续续产生的士用果，诸如农民的庄稼。农民春天开垦挖地，播下良种，到秋天时可以收获庄稼，这中间有一段时间，也就是时间间断了，所以叫做间断生士用果。

二、获得之士用果：抉择灭得绳仅仅是靠获得而产生，并不是通过因的作用而产生。

增上果的法相：如若果在前，则有因成了无意义的过失，因此观待因，非为前生的新生有为法，与因同时以及后来产生的一切法，即是一切有为法的增上果。

大家都知道，所谓的因和果，因应该在前面，果在后面，如果果在前面则因毫无作用。若从大乘角度来说，因与果同时也没有任何作用，因为果已经形成了，按照中观的观察方法，因的勤作是什么呢？产生果。产生果是因的义务和责任，如果果已经产生，因还有什么作用呢？没有任何作用。但是小乘不这样认为，他们说：果在前面不合理，因果同时存在还是可以的，有时候因遇到困难，果来帮助它；果遇到困难的时候，因也过来帮助它……

讲到士用果时，因果同时也好，间断也好，无间断也好，只有对它起一定作用的才称为士用果。但增上果并非如此，凡是果不在前面的一切有为法，因果同时也可以，因在前果在后也可以，凡是对产生不起任何障碍的所有法，其果都包括在增上果里，正如前文以喇荣盛开的鲜花为例，它也可以作为极乐世界或者地狱众生的增上果。

颂词里说“唯一”，表示除去无为法，原因是无为法不会有增上果。按理来讲，因可以有无为法，为什么果没有无为法？应该有。但有部宗有这种特殊的观点。

事相：与自因一起或后来产生的一切有为法。

如此一来，前面讲产生士用果时，同时或非同时产生的一切法都是士用果，与这里所说的增上果不是无有差别吗?

士用果唯是作者的果，无论如何都会对因起一定的作用，而增上果指不障碍自生之所有法的果，范围比较广。这是有部宗的回答。经部宗以上的观点，只承许因果同时是假立的，尤其中观以上，因在前果在后，若详细观察，因和果的自性均不能成立，但如幻如梦中，只要因缘具足就会产生果。大乘的说法非常合理。

对于有部宗的这种说法，暂时分析时，有些说法还是很合理的。如果通达《俱舍论》中有关因果的说法，大家在学习中观的时候也比较容易。比如《中观根本慧论》当中，有时候破有部宗的生住坏灭，有时候驳六因五果，如果通达俱舍，那么，破能作因是怎么破的，破遍行因是怎么破的，破异熟果时又该如何反驳，有些说法在名言中也是不合理的，有些名言中可以暂时安立，但胜义中不能成立，在抉择空性的时候，全部都要破掉。

蒋扬洛德旺波尊者说“这是有部宗的回答”，可能间接说明回答得不是很完整。《俱舍论大疏》的作者钦·江比杨说：增上果是总果，士用果为别果。

丁三（宣说二者共同之法）分二：一、执果与生果时；二、由几因生果。

戊一、执果与生果时：

因产生果，有些是同时产生，有些不是同时产生，那么，通过因到底怎样产生果呢?

五因现在执自果，俱有相应二生果，

同类遍行今过去，异熟过去方生果。

六因当中除去不起真正作用的能作因，其他五因均为现在执自果。“执”是具有的意思，也就是说，这五因现在具有产生果的不共能力。其中俱有因和相应因，虽然是指因果同时，但作为相应因的心和心所，的确互相之间起到一定的帮助作用，名言中应该承认，因此不能认为有部宗的说法都不合理。同类因和遍行因，现在和过去可以生果；异熟则依过去因方能生果。

能作因以外的五因，只是在三时中的现在以种子或能力的方式受持它的果，也就是说，在过去、未来、现在三时中的现在，才具有执果的能力。当然也包括同时产生的果，即相应和俱有二因同时产生现在之果，原因是现在因成立，果就会产生。

现在因与过去因产生果的是同类因与遍行因，现在因是无间产生果，过去因是间断生果，并不是同时产生，这些果都是等流果，是前后同类之果的缘故。

异熟因一者唯有过去才能产生果，而没有同时与无间产生。但这也是有部宗的说法，因为现在造因，未来会成熟异熟，而未来造下异熟因也必定会有成

熟之时，但此宗认为未来没有次第，所以对未来的因和果不作安立。

对于这种宗派的说法，没必要再再观察或驳斥。大家在平时讲经说法的时候一定要注意，上师法王如意宝有时候显现上也说，自己年轻时在讲辩著的过程中造了一些谤法罪，现在讲麦彭仁波切的《宝性论注疏》的原因也是如此，因为年轻的时候不承认这些注疏，为了忏悔才去宣讲的。当然上师如意宝只是一种显现，希望以此提醒我们注意不要造下谤法罪，否则很容易造恶业。

第四十八课

1. 果可以分为几种？在相应与不相应方面有何差别？

2. 本论所说的四种缘与因明所说的缘是否相同？为什么？

3. 色法是否存在等无间缘？请具体说明原因。

4. 阿罗汉入灭尽定心是否存在等无间缘？在这个问题上，各宗有何不同说法？

5. 增上缘与所缘缘均是指一切法，它们之间的差别是什么？

第二品当中，现在旁述六因、五果、四缘，《俱舍论》中对这三者的安立方法，与因明的说法稍有不同。前面已经讲了执果与生果的差别，下面继续讲由几因生哪些果。

戊二、由几因生果：

烦恼性与异熟生，余法初圣者次第，
除异熟因遍行因，同类因外余三因，
即是心与心所法，相应因外余亦尔。

这里讲哪些果用多少因来产生的道理。所有的法，从果方面来安立应该有四种，一是烦恼性，二是异熟性，三是“余法”，四是初圣者。

既然说果有四种，那这四种果是哪些因产生的呢？颂词中的“除”字，是按照次第来说的，也就是说，第一个烦恼性的果，除异熟因以外的其他五因均可产生；第二异熟生，除遍行因以外的五因都可以产生；余法是指除烦恼性和异熟生、初圣者以外的其他法，除异熟因和遍行因以外，其他四因可以产生；最后一种初圣者的果，除异熟因、遍行因、同类因以外，其他三因可以产生。

这以上是从心和心所方面来安立的果。除心心所以外的色法和不相应行法，从果方面也可分为这四类，除去相应因以外，其他均可按照上述方法类推。

若问：任何一果由几因产生呢？

所谓的果，一般有相应心心所或无情法两种。当然，有部宗认为，不相应

行法不包括在这两种当中。这里所说的果，有与心相应的果和与心不相应的果两种，后一种范围稍微广一点，因为不相应行法的果也包括在里面，如果单单说无情法，范围可能比较窄。所以这里加上不相应行法好一点。

其中与心和心所相应的果有四种，即烦恼性、异熟生、初圣者以外所有剩余的相应有为法，以及初圣者无漏第一刹那。

按照顺序，第一、不善与有覆烦恼性相应心心所之果，是除异熟因以外的五因所生，不会由异熟因产生，因为异熟因所生之果必然是无记法。比如产生烦恼时，首先能作因具足，因为能作因是不障碍法的产生；其次相应因具足，因为在烦恼心的群体中会有很多心所同时产生；作为外缘的因同时存在，所以俱有因也可以产生；同类因也可以产生，依靠烦恼心的前一刹那可以产生后一刹那；由于是烦恼性，遍行因必定存在。

第二、一切异熟生的果，均由遍行因以外剩余的五因所生。不会是遍行因所生，因为它不是烦恼性。所谓的异熟生必定是无记法，比如根识等异熟生，而它的因是依据前世的善业或恶业形成，由于遍行因必定是烦恼产生烦恼，所以不能产生异熟生的果，其他五种因都可以产生。

第三、除了烦恼性、异熟生，以及初圣者以外的无覆无记法威仪、工巧以及幻心三者，再加上一切善法，是除异熟因与遍行因以外剩余的四因所生。无记法中的威仪、工巧和幻心，再加上初圣者的无漏善法以外的其他善法，应该是除异熟因和遍行因以外四因产生的。

不会由异熟因与遍行因产生，原因是任何善心都不是异熟生与烦恼性。作为异熟生，按照有部宗的观点，一般不会在今生成熟，第一刹那的善心产生第二刹那的善心不叫异熟生，而是前世造业今生成熟果。当然，有人也许会想：前世造善业，即生中也会产生善心。但这种情况不属于异熟生果，而是等流果，因为异熟生的本体一定是无记法，不会有善法。幻化的心也可以有相应因、俱有因、能作因和同类因。

第四、初圣者是指苦法忍的无漏第一刹那，也即由原来加行道的世间有漏智慧，获得苦法智忍无漏智慧时，它的心与心所是除异熟因、遍行因、同类因以外剩余的三因所生。异熟因与遍行因不会产生，初圣者是善法之故，如果由异熟因产生，它的本体应该是无记法；如果是遍行因产生，应该成为烦恼性。同类因也不能产生，因为世间第一胜法位以下是有漏法，在获得圣者以前无有同类。

以上是从心与心所方面对几因生果进行分析，下面从非心产生的一切色法与不相应行来讲。按照有部宗的观点，一切法分为心法、无情法和非相应行法，比如得绳、同类是不是无情法？他们认为，虽然是有为法，但不能说为无情法。经部宗以上则认为，一切有为法分心法和非心法两种。

在这里，非心产生的一切色法与不相应行法，在除相应因以外的其他因中

同样可以分为四类来推断。意思是说，与心相应的果有四种，能生的因有六种，已经对它分析了每个果有多少个因产生，同样的道理，除相应因以外，其他的包括不相应行在内的无情法也有四种，能生的因则是除相应因以外的五种，分析方法可以依此类推。

蒋扬洛德旺波尊者在这里把顺序调整了一下，前面讲与心相应的果，是按照烦恼性、异熟生、余法、初圣者来讲的，在这里首先讲初圣者，其他三种顺序相同。

不包括同类因的色法安立为无漏戒第一刹那，也就是在获得见道的时候，有部宗认为会产生一种戒蕴无表色，因为它前面是有漏戒，在获得圣者果位的时候，第一刹那的无漏戒律没有同类因，也没有异熟因、遍行因、相应因。

色法里面的烦恼性是指恶戒无表色，一般来说，除有部宗以外不一定承认这种烦恼性的色法。所谓烦恼性的色法是什么呢？人们相续中的恶戒，如发愿一辈子杀生，他的相续中就会得到一种恶戒，这也是无表色。在这里，烦恼性的果，除异熟因与相应因以外的其他四因可以产生。

异熟生是根群体中具有的色法，如果是善趣众生根群体当中的色法，多是以前造善业形成的；如果是恶趣众生根群体中的色法，则多是以前造恶业形成的，因此，它可以由遍行因与相应因以外的其他四因产生。

余者指外色与得绳等不相应行，它们可以由除异熟因、遍行因、相应因以外的其他三因产生。

以上已经为大家介绍了六因五果。希望大家首先要明白六因中每一个因的名词解释。在别解脱戒考试的时候，可以看出大家对别解脱戒的认识到底怎么样，也很容易看得出来平时看没看书。不过有些人可能好好听课了，也好好看书了，但因为年龄不行了，记不住；还有些人前世的烦恼比较严重，一直妄念纷飞，智慧也被分别念的盗贼偷跑了，所以也记不住；有些人智慧还可以，但是不看书。《札嘎山法》和《修行入门》中都说了，众生相续中的贪嗔痴等，不用学，自然而然会懂，但是前世对圣法方面串习得比较少，现在要重新与它相应还是有点困难的。

因此，各位在闻思的过程中还是要下一点功夫，如果不下功夫，特别懒惰的话，即使学习世间的木工技术，恐怕也不是很容易学会，师傅教得再好也没用，徒弟整天都是睡懒觉，学不好的。希望大家在佛法方面还是要下功夫。有些人说没时间，实际上，除了生病以外，在座的很多人还是有时间的。很多发心的人也说天天发心特别特别累，但你每天发心多少个小时，我们也基本上清楚，除此以外，虽然有些个人的琐事，只要你自己比较精进，每天看看书的时间应该有的。

丙二（宣说缘）分四：一、略说与各缘之法相；二、何缘对三时何果起作用；三、任何法由几缘产生；四、广说等无间缘。

丁一、略说与各缘之法相：

经中说缘有四种。其中因缘为五因；
一切心与心所法，除最后刹等无间；
所缘缘为一切法；能作因称增上缘。

以前格鲁派的蒋阳夏巴在他的《佛教史》中说，随教经部与有部宗的观点基本一致，而随理经部的观点则根据法称论师和陈那论师的观点去解释。因此，随教经部的见解，可以按照《俱舍论》的观点来解释，也即承认四缘。

因明和一些大乘经典并不承认，他们认为：因对产生果有直接的作用，缘则对果的差别产生作用，比如依靠种子长成甘蔗树，种子叫做因；在生长的过程中，地水火风以及肥料等，则是甘蔗树生长的缘。再比如心，前面的心产生后面的心，前面的心叫做因，而心安住于身体当中时，身体对心有一种帮助作用，所以身体是缘。《前世今生论》中讲过，有些人身体不好的时候，对心会产生不同程度的损害。因为心依靠身体，由于身体的外缘受到损害，心也会受到不同程度的损害。

但是，《俱舍论》里将因与缘合在一起，所以很多论师说：按照《俱舍论》有部宗的观点，因和缘之间的差别是什么呢？有部自宗认为：因也是缘，缘也是因，只是根据众生的根基不同，才讲了六因四缘。有些众生依靠六因来宣说佛法，可以被调伏并获得解脱；有些众生依靠四缘而宣说佛法，可以被调伏并获得解脱。因此，按照有部宗的观点，因和缘实际对物体的产生方面没有什么差别。那为什么称为因和缘呢？举例来说，五蕴、十八界、十二处，实际五蕴中也有十八界，但根据众生根基的不同分别宣说了五蕴、十八界。同样，因为众生的根基不同，分别宣讲了六因四缘。

颂词中讲到，经中已经宣说了四种缘，即因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。其中，因缘即前文所讲六因中除能作因以外的五因。从此处可以看出，《俱舍论》中将因和缘完全混在一起来讲，如果未通达这个道理，对因和缘的概念也很难分析清楚。一切心和心所法，除阿罗汉的最后刹那以外，均称为等无间缘。一般来说，无情法方面没有安立等无间缘，比如柱子的第一刹那产生第二刹那，这看起来似乎是等无间缘，因为中间没有被其他法隔开，但这里只是在心和心所方面安立等无间缘。一切法都是心的对境，这叫做所缘缘。而前文所说的，对生果不起任何障碍的法即称为能作因，也就是此处所讲的增上缘。

佛经中说“缘有四种”，是哪四种呢？即因缘、等无间缘、所缘缘与增上缘。这是略说。

既然说因缘，那什么是因缘呢？所谓的因缘是指除去能作因以外的五因中的任何一种。比如异熟因、同类因，这些是不是因缘？有部宗认为是。这样一来，如果真正去分析就不好区分，会不会出现因成了缘、缘成了因的过失呢？有部回答说，与十八界、五蕴、十二处的道理相同，佛经中有各种各样的说法，

所以没有过失。为什么说这五因都是因缘呢？原因是它们对自果产生起到帮助的作用。在这里并未区分本体或者差别，只要对生果起到帮助的作用，就可以称为因缘。

事相：一切有为法。

一切心与心所是等无间缘，而不相应行与色法都不是等无间缘，因果不同时而错乱存在之故。所谓的等无间缘必须是因无间产生果，且因果相等。而色法的因和果不相等，比如《大圆满前行》里面讲的“阿输迦（即无忧树）”，种子很小很小，果却相当大。欲界的色法当下产生欲界、禅色与无漏法。色法一个未灭第二个又产生，多因产生少果，少因产生大果。所以，因与果不相等。而且它们只是过去与现在产生，不是未来产生，因为未来无有次序。

那么，所有心与心所都是等无间缘吗？不包括阿罗汉的最后心与心所，因为等无间缘必须要有它的相续，阿罗汉最后心的后面无有其他相联的法。

为什么叫等无间缘呢？由于平等，故为等。比如前面的有漏心与后面的有漏心，二者相等。同类未被他法阻断，故称无间；又因为是一切法的外缘，故称为缘。

但在特殊情况下也会被他法隔断，例如，灭尽定心与出定心之间虽然被他法中断，但入定心也是出定心的等无间缘。这是有部宗的说法。入于灭尽定的时候，如果是过一百年以后出定，则中间的一百年已经被灭尽定的不相应行阻断了，但有部认为，中间虽然已经断了，但最后出定的时候，还是等无间缘，这是一种特殊情况。

实际上，若按大乘说法，等无间缘就是要无间产生后面的法，而入于灭尽定几百年以后出定的时候，心从哪里来？按照有部的观点，中间根本没有心，中间是不是已经变成无情法了？或者说众生的相续是不是已经断了？这会有很大过失。因此，按照大乘观点，灭尽定时存在细微的心，一直不间断存在，这样一来，说为等无间缘也是合理的。

所缘缘是指一切法，因为一切法均可作为缘自心识的对境。这里面可以包括虚空等无为法，因为有部宗认为因和缘里可以包括无为法，但是果里不包括无为法。

所谓的能作因即称为增上缘，因为不障碍一切法产生的果有很多。

这样一来，是不是增上缘和所缘缘相同呢？因为所缘缘是指一切有为无为法，而增上缘也是不障碍产生的一切法。世亲论师在《自释》中讲到：二者之间有同时非同时、有缘无缘的差别，比如增上缘可以同时产生，但是所缘缘不能同时产生；无论是否缘这一法，增上缘都可以安立，而所缘缘必须在缘这一法时才能安立，若未缘这一法，则不能安立为所缘缘。所以，表面看来增上缘和所缘缘无有差别，实际上，增上缘比所缘缘的范围广。

第四十九课

1. 缘对三时何果起作用？

2. 任何法由几缘产生？

3. 大种与大种所造在产生方面可以分为几类？分别是怎样产生的？请简单说明。

世亲论师所著的《阿毗达磨俱舍论》共有八品，现在讲第二分别根品。按照《俱舍论》的观点，前面已经讲了六因五果，现在正在讲四缘。

蒋扬洛德旺波尊者在前文中说：欲界的色法当下产生欲界、禅色与无漏法。语句比较简略，它的意思是说，色法与心心所不同，因果错乱的情况也是有的，比如欲界的色法当下产生欲界的色法和禅定戒、无漏戒的色法。有部宗认为：一禅到四禅之间的禅定属于无表色，无漏戒律也是无表色。这只是他们的观点而已，真正的禅定和无漏戒并不是色法，但他们认为：欲界的色法，既可当下产生欲界的色法，也可以产生色界禅定的色法或无漏戒无表色。

前面给大家介绍了所缘缘和增上缘，所缘缘是一切法，增上缘也是指一切法，好像都是一样的，但是《自释》里面已经讲了，此二者从两个方面有所不同：一是增上缘可以同时产生，所缘缘不能同时产生。在这一点上，经部认为无为法不能作为因和缘，而有部宗认为，无为法可以作因和缘，但不能作为果。二是有缘无缘的差别，增上缘无论有缘无缘，都可以作为缘来存在，而所缘缘只有在有缘的情况下成为缘，若是无缘法则不能成为缘。所谓的有缘、无缘，前面已经讲过，七心界和一切心所属于有缘法，可以缘外境的任何一法，而其他法都叫做无缘法。也就是说，所缘缘从心识方面来讲，增上缘与之不同，凡是对生果不起障碍的法都可以成为增上缘，不论有缘无缘。

丁二、何缘对三时何果起作用：

前面所讲的四种缘里面，在未来、过去、现在三时当中，对哪些果起作用，主要从这方面分析。首先要知道，过去的果，现在的缘对它起不到什么作用，按照有部宗的观点，缘可以对现在的果起作用。当然，经部宗以上尤其按照中观观点来讲，现在的果已经成熟了，这时因和缘对它没什么作用。但有部宗承认因果同时存在。从时间方面来讲，四缘当中，哪些缘对现在的果起作用，哪些缘对未来的果起作用……下面从这两方面来分析。

俱有相应此二因，于正灭法起作用，

三因生法起作用，此外二缘则相反。

四缘里面有一个叫做因缘，所谓的因缘，是指除能作因以外的其他五因——俱有因、相应因、同类因、遍行因、异熟因。因缘对哪些果起作用呢？这个

颂词虽然是讲因缘起不起作用，但主要是从因起作用的角度来分析。这里说：俱有因和相应因对正灭的法起作用，正在灭的法也就是现在的果。大家都知道，俱有因和相应因是因果同时的，比如心群体中的心心所，都是俱有因和相应因，它对正在灭的法起作用。剩下来的同类因、遍行因和异熟因，这三种因对还没有产生的法起作用，也就是说未来的果。因此，因缘当中既有对未来果起作用的，也有对现在果起作用的。

其他的等无间缘、所缘缘和增上缘，因为增上缘的范围比较广，所以未分析它对未来和现在果起不起作用这方面，而等无间缘和所缘缘当中，前者对未来果起作用，后者对现在果起作用，对现在果和未来果的次第，正好与因缘相反。

此四缘对三时何果起作用呢?

俱有因与相应因二者对正在灭的现在之果起作用，因果同时的缘故。

一般来讲，因果同时唯一是有部宗的观点，中观以上认为：因果若同时存在，父亲在的时候，儿子和父亲应该同时产生。讲到了很多的过失。所以，中观以上对事物的产生方面，或者承许如鹰和影子一样观待而产生，或者是无则不生的因果关系，除此以外，像因果同时存在的观点，经部宗以上尤其大乘宗派根本不承认。

同类因、遍行因、异熟因三者对即将生的未来果起作用。同类因是指同一个事物不断产生，因此必定是对未来的果法起作用；遍行因是指烦恼产生烦恼，也应该是对未来的果法起作用；异熟因则是今世造业，在即生或者下一世或者再来世的时候成熟，所以也是对未来的果起作用。此处所说的同类因与遍行因，当时无有间断便能生果，中间不会有其他事物阻隔，而异熟因则是后来才生果，今天造业，有些是今天成熟，有些不一定今天成熟。

现在很多人不清楚因和果之间的关系，认为现在造了善业，马上就会成熟果报。他们可能只知道同类因和遍行因，不明白什么叫异熟因。实际上，异熟因就像农民种庄稼一样，中间需要隔一段时间才可以成熟。世间的万事万物，包括内有情相续和外器世界都是如此，有些马上会成熟果报，有些要隔一段时间才成熟果报。

除了因缘以外，等无间缘与所缘缘生果的方式与前相反。怎么相反呢？因为因缘前面的俱有因与相应因对现在的果法起作用，后面的同类因、遍行因、异熟因对未来的果法起作用，这里并不相同，等无间缘对未来产生的果起作用，而所缘缘对正在灭的现在之果起作用。为什么呢？等无间缘和所缘缘主要是从心和心所方面安立，而等无间缘只是为未来产生果提供一个机缘，所缘缘则是为心与心所执著。

《俱舍论大疏》里好像讲过这样一个问题：前文讲到心识可以缘未来、过去、现在三时，为什么这里说所缘缘唯一对现在的果法起作用呢？有两个原因，一

是所缘缘以现在为主，过去和未来并不是主要的；二是心虽然可以缘未来和过去的法，但未来和过去与现在的所缘实际无有差别，因为有部宗认为过去以过去的方式在现在存在，未来以未来的方式在现在存在。以大乘的观点来讲，未来还未产生，过去已经过去了，这两个时间不可能存在。但有部宗认为，未来和过去在现在都可以存在，这也是所缘缘只对现在果起作用的主要原因。

丁三、任何法由几缘产生：

四缘生诸心心所，以三缘生二种定，

他法则由二缘生，非自在等次第故。

下面讲哪些法有多少个缘产生。上述所说的四缘可以产生心和心所；灭尽定和无想定是除所缘缘以外的其他三缘产生的；除心和心所、二定以外的其他不相应行、无情法等其他法，由两个缘来产生。因此，并不是像外道所说的大自在天等是万事万物产生的因，应该是四缘或六因中次第而产生。

若问：任何法由多少缘产生呢?

以四缘能产生一切心与心所，能作因以外的五因中的任何一因，异熟因、同类因、遍行因、俱有因与相应因作为因缘均可产生心心所；前面的心心所作为等无间缘产生后面的心和心所；色声香味触五境或一切法可以作为心和心所的所缘缘；除自己之外的法，因对产生不起障碍而成为增上缘。如此一来，心和心所实际可以具足四缘。

除了所缘缘以外的三缘产生无想定与灭尽定。有部宗认为，灭尽定没有所缘缘，因为它不是心和心所，而所缘缘主要缘心和心所来安立。前面讲不相应行时说过，二定的本体不是心也不是心所，因此不具足所缘缘。其他的因缘、等无间缘和增上缘可以产生灭尽定和无想定，为什么这样说呢？依等无间缘可以产生，加行入定依赖于心之故。这也是有部宗的说法，他们认为灭尽定和无想定具足等无间缘而由前刹那心产生，但它自己不是等无间缘。

这里还有些辨析，如果它自己是等无间缘，则其本体应该是心和心所，可以产生后刹那的心和心所。而第一刹那入于灭尽定后，很长时间没有心和心所，最后的出定心是由原来的入定心产生的果。这种说法，从因果角度来讲有比较大的矛盾，因此对于有部宗个别观点的确有不太理解的地方。但是他们认为，灭尽定由等无间缘产生，所以叫做等无间缘者，但它自己不是等无间缘，因为等无间缘的本体必须是心和心所，而灭尽定、无想定的本体不是心和心所，所以说，二定不是等无间缘的本体，是由等无间缘产生的。为什么是等无间缘产生的呢？入灭尽定和无想定的时候，其加行需要依赖于心和心所。

除了心心所与二定以外，剩余的其他不相应行以及一切色法，是由因缘与增上缘产生的，而不是由等无间缘与所缘缘产生，因为它们的行不依赖于心，或者说是无情法的缘故。《俱舍论大疏》里面说，心以外的法叫做无情法，这时

不相应行也包括在无情法当中，但有时候，无情法是指除不相应行和心心所以外无有生命的法。我们经常说器世界和有情世界，或者说有记所摄之法，“有”包括所有的万事万物，也即心心所和外境，外境可以包括所有的无情法。但在这里面，将不相应行分开来说。

万事万物的产生应该以四缘产生，不多不少，这个数量是确定的。并不是由自在天和“等”字所包括的主尊与相续常有产生。外道有各种各样的遍计法，有些说是常有自在的我产生万物，有些说是大自在天产生，有些说是常有的时间产生……在《入行论》中抉择无生空性的时候，已经遮破了外道各种各样的邪说。

小乘按照自己的观点，承认三时常有，但实际上，若以大乘观点，这种三时常有的观点与外道无有差别。小乘认为未来、过去、现在三时成实存在，这种说法有不合理的地方。不过此处说，万事万物依靠六因四缘而产生，并不是外道所讲的大自在天或者遍入天所产生的，这些说法通通不合理，因为万法次第产生或者偶然产生。偶然产生，是指暂时因缘聚合的时候才产生；次第而产生，是指并不是由其他造物者产生，这种造作者不可能存在。

这以上已经分析了整个万法有哪些缘产生，下面讲大种和大种所造之间的关系。

大家都知道，地水火风叫做大种，大种所造主要是指色香味触，如果有声音则是五种，如果没有声音就是色香味触四种。为什么叫大种所造呢？有了地水火风的大种以后，才产生色、香、味等。颂词中讲到了几种关系，比如大种产生大种有哪些因？大种产生大种所造有哪些因？大种所造产生大种所造有哪些因？

《俱舍论》的内容虽然有时候比较简单，但需要很多话来说明。有些金刚道友讲考的时候，一两句话就说完了，但我一句话要解释半天，我想是不是我太啰嗦了，那些金刚道友很有智慧，一句话就可以全部说完了。不过《俱舍论》与其他学问有点不相同，像戒律的话，只要说“这个不准”就可以了，但俱舍里面牵涉到很多问题，一两句话可能讲不清楚。世亲论师对万法的本体和自相分析得非常清楚，对万事万物的判断也非常细致，不仅对外境有详细的认识，对内心世界也有同样的判断和分析。所以，对《俱舍论》真正生起定解的话，对分析无我甚至对整个佛法都会生起很大的信心。

作大种因有二种，为大种造之五因，

大种所造三互因，作诸大种之一因。

这里的“五因”是增上缘里的五因，不是我们经常所谓的五因。《俱舍论》的内容，只是从颂词上讲真的有点困难，如果参照讲义，讲和理解就不是很困难了，但是想把所有的意义都记在心里面，还是很不容易。你两三年前把《俱舍论》学得特别好，再过几年也很容易忘记了。

此外，若有人问：如果说“他法则由二缘生”指一切色法是由因缘与增上缘所生，色法就必定有大种与大种所造两种，那么，大种与其他大种、大种所造之间的因缘与增上缘是怎样的呢?

大种作为大种的俱有因与同类因，即大种作自己同时大种的俱有因，前面大种作为后面大种的同类因。比如地水火风自己产生地水火风，当时它自己对自己群体中存在的地水火风起作用，这是俱有因。相应因肯定是没有的，因为相应因是从心心所来讲；遍行因肯定也没有，因为是烦恼方面的因，而色法不是烦恼性的；异熟因肯定没有，因为异熟因必须是善或恶中的一者，但是大种群体中不会有这些。所以大种如果产生大种，俱有因和同类因可以存在。同类因为什么存在？地产生地、水产生水……自己的同类作为因产生同类的果。

大种地水火风如果产生大种所造，则作为因缘的方式无需观察。为什么呢?能作因不包括在因缘当中，也就不必再去观察；遍行因、相应因、异熟因也没必要观察，理由刚刚讲过了；俱有因和同类因也不可能有，因为原来是大种，现在是大种所造。

那是不是一个缘都不具足呢？增上缘可以有。大种地水火风产生色香味触等大种所造时，因缘不存在，等无间缘和所缘缘肯定不会有，只有增上缘可以存在。

能作因作为增上缘的方式有五种：即大种作为大种所造之生因、住因、相同因、所依因、增上因。颂词中所说的“五因”就是指这五种。大种产生大种所造的时候，为什么具足这五因呢?

作此五因的理由分别为：大种新生大种所造，可以作为生因。也就是说，原来是大种地水火风，现在变成了色香味触等，若有声音当然也包括在内，大种已经变成了大种所造产生的因。大种能使大种所造不间断，因此叫做住因。为什么是相同因呢？大种所造随着大种增减而增减，也即随着大种的变化，大种所造也会相应变化。可以作为所依因，因为大种所造依靠其他大种。还可以作为增上因，大种使大种所造愈加增上的缘故。

以上已经讲了大种产生大种和大种产生大种所造分别有几缘的问题，下面讲第三个问题——大种所造产生大种所造。

大种所造产生大种所造有俱有因、同类因与异熟因三者。

俱有因存在，在四大群体中产生的禅定以及无漏戒之七断互相为因之故。有部宗认为禅定以及无漏戒都属于色法，也即无表色，是随心戒。既然是随心戒，色法与色法可以互相起作用，比如身体断除恶业的色法和语言断除语业的色法，“不说离间语”、“不说妄语”每一个都是色法，全部属于大种所造，它们之间起互相帮助的作用，所以是俱有因。

同类因也存在，色法所摄的前后同类善法等。有表色的善法产生后面有表色的善法，比如身体顶礼时，每一个手印都可以产生后面的手印。

异熟因存在的原因是，以有表色无表色的有漏善法与不善法分别产生善趣与恶趣的眼等与身体。有表色和无表色都属于大种所造，如果我的有表色和无表色是做善法，则会产生善的大种所造，比如人的眼根等，按照有部观点，像胡麻花一样的眼根，是以前造善业的果报，这就是异熟因产生的。因为前世造恶的有表色或无表色，即生堕入饿鬼，饿鬼的眼根也是大种所造产生大种所造，这就是异熟因产生的。

如果大种所造作为诸大种之因，那么只是唯一的异熟因。也就是说，依靠即生的善不善有表色，产生后世异熟生之根群体中存在的地水火风四大种。

丁四（广说等无间缘）分三：一、分析十二心；二、分析二十心；三、观察十二心中何者新得。

戊一（分析十二心）分二：一、真实宣说十二心；二、对应缘与具缘。

己一、真实宣说十二心：

欲界善与不善心，有覆以及无覆心，
色界以及无色界，除不善外二无漏。

欲界有善、不善、有覆无记和无覆无记四种心，色界和无色界，除不善以外，每一界各有三心，即善心、有覆无记心和无覆无记心。这样一来，欲界四心加上色界三心和无色界三心，再加上无漏二心，即涅槃方面的二心和轮回方面的十心，总共有十二种心。

既然说“心与心所一切法”，那么到底心有多少种呢?

心有十二种，即欲界中善、不善、有覆与无覆四心，其中有覆无记法指坏聚见和边执见，无覆无记法指幻心、工巧等。色界与无色界中无有真正的不善心，只有烦恼心，因此除不善心以外各有其他三心。加上有学无学二无漏心，总共有十二种心。

己二、对应缘与具缘：

那么，哪一心的后面立即产生具无间缘之心呢?

这要通过八时来了知。八时即相续时、同地时、结生时、入定时、出定时、染污定所逼恼时、入化心时、出化心时。

第一个相续时，同类前面的心生后面的心，比如前面的信心产生后面的信心，相续不间断，叫做相续时。

第二个同地时，心的种类不同，地却相同，也能产生其他心。只要同一地就可以，不一定是相续出现，比如前面产生信心，后面生起嗔恨心，然后又生起贪心等，前面心与后面的心种类不相同，这叫做同地心，但不是相续时产生的心。诸如欲界无间产生除自地欲界化心以外的善等一切心，欲界心比较薄弱，所以不包括在内，欲界中产生的任何一个分别念，无论善心产生恶心，或者恶

心产生善心等，都可以包括在同地时里面。

第三结生时，从死有结生到中有、从中有结生到生有。讲《前世今生论》的时候讲过，所谓的结生，比如人死以后马上结生到母胎中，或者结生到无色界当中，这叫做结生时的心。一般《俱舍论》讲中有、死有、生有、本有共四种有，中阴窍诀里面有六种中阴。

这里的结生时，指的是从死有到中有、从中有到生有，死心有除去二无漏、加行善、工巧、化心以外的俱生善。任何众生在死的时候，有些以俱生善来死，有些以不善心来死，有些是有覆无记心来死，有些是在无覆无记的状态下死。这里除去有学和无学的二无漏心，以及闻思修行的加行善，还有工巧心和化心。一般众生在死的时候应该在俱生善的心态上死，诸如十大善地法。另外，不善法，如坏聚见[14]；有覆无记法，诸如根识；无覆无记法，如威仪，在这几种心态上死的也有。

生心，是所转生那一地的烦恼性心，如果是从下界转生到上界，则死心为俱生善与无覆无记心，生心是有覆无记法。从上界转生下界，死心是善、有覆无记法以及不包括工巧与化心的无覆无记法；生心为烦恼性。

一般来讲，凡是三界轮回中转生到任何一界，所谓的生心全部是烦恼心。从自地转生于自地，则死心是善法，生心如前一样为烦恼性。有学与无学二无漏不可能有生死二心，不包括在三界轮回当中的缘故。为什么叫轮回呢？轮回就是生死。

八时当中今天只讲了三时——相续时、同地时、结生时。在讲八时的时候，十二个心要全部记住，不然十二心与八时互相对应的时候，可能会有点模糊不清。

第五十课

1．何为八时？请简单说明。

2．以欲界心作为等无间缘，分别可以产生几心？又由几心中出生？

广说等无间缘里面，首先介绍了十二种心，也就是欲界中的善心、不善心、有覆无记心和无覆无记心，色界和无色界各有三心——善心、有覆无记心和无覆无记心，总共十种有漏心，再加上有学道的无漏心和无学道的无漏心，共有十二种心。现在宣讲等无间缘的时候，大家应该明白，哪些心作为等无间缘产生下一个心识。因此，这里需要了知八时或者说八种分位，有些论典里说六时。

[14] 注：此处将不善法安立为坏聚见，是有点疑惑的地方。上师仁波切在前文也说过："心有十二种，即欲界中善、不善、有覆与无覆四心，其中有覆无记指坏聚见和边执见，无覆无记法指幻心、工巧等。"这里的不善不知是从哪个角度安立，请诸位智者详细观察。

前面已经讲了三时——相续时、同地时、结生时。

什么是相续时呢？善心产生善心、不善心产生不善心，有覆无记心产生有覆无记心，无覆无记心产生无覆无记心，这就是相续时。自己是什么样的心所，后面也会产生这种心所，诸如十大善地法，前刹那善心作为等无间缘产生后刹那善心，这种善心持续不断，就叫做相续时。相续时一定是同地时，因为欲界善心一定要产生欲界善心，色界善心产生色界善心。

所谓的同地时，心的种类不一定相同，比如善心作为等无间缘，只要是同一地所摄，可以产生不善心，也可以产生有覆无记心，又可以产生无覆无记心。《俱舍论》经常讲三界九地，每一地都有一些心的种类，比如欲界众生的善心作等无间缘，可以产生三种心，一是善心作等无间缘产生不善心，二是善心作等无间缘产生有覆无记心，三是善心作等无间缘产生无覆无记心，可以产生三种欲界心。善心作等无间缘产生善心，已经属于在相续时当中，未加在此处。

第三种叫做结生时，这里的结生是指从死有到中有、从中有到生有，这其中都有一种结生的过程。比如众生首先在人间死亡，死亡之后的意识马上结生到中阴身，中阴身又马上结生到下一世……这时，生心是什么样呢？一般都是不善心或者有覆无记心，以善心来结生的情况，在三界当中是没有的。死心的话，以有覆无记心死的也有，以善心死亡的也有，当然所谓的善心是指俱生善心，没有在加行善心中死亡的情况。

下面还有出定时、入定时和染污定所逼恼时，以及出化心时和入化心时五种。大家应该明白，以哪些心作等无间缘，就有什么样的阶段，这里的时就是指八种阶段，比如相续时，是指在相续阶段有哪些心可以产生？从这方面来分析。

现在讲第四个——入定时，下界的加行善产生上界的加行善，比如欲界的加行善可以产生色界的加行善。欲界的善心也可以产生色界的善心与二无漏心，一般色界善心要现前，必须在欲界善心基础上，如果是欲界不善心或者无覆无记心，则不能现前；有学道无漏心也是如此，现前一来果和无来果的无漏心，必须用欲界善心来现前。色界善心产生无色界善心与二无漏心，比如一禅、二禅、三禅、四禅的一位天尊，想要现前无色界善心，必须在善心基础上现前；无漏二心也是同样，以色界身份现前的话，必须以善心作为基础，在入定过程中现前。无色界的善心，在入定过程中只能现前有学道和无学道的无漏心，再没有善心可以现前。

欲界的善心不会产生无色界的善心，因为中间要经过色界，第八品会讲到，虽然有一种禅定是超越的方式，比如九种静虑中间舍弃一个，直接超越到前面的静虑，但一般来讲，欲界众生要现前无色界禅定，不可能以直接的方式趋入。因为欲界的善心不可以直接现前无色界的善心，它们二者在所依、所缘、行相与对治四个方面有很大差距：所依方面，一个是有色，一个是无色；所缘和行

相方面，欲界众生的心是粗大的、有缘的，形象不细致，无色界无有一切相且极其细致。因此，欲界众生不可能直接现前无色界的善心。

这是讲入定时，一般入定的时候没有依靠不善心或有覆无记心、无覆无记心来入定的。这里所说的入定时，全部是在善心状态下，欲界的善心可以现前色界善心，色界善心可以现前无色界善心，另外以三界的善心都可以现前二无漏心。但是，欲界众生不能现前无色界的善心，有所缘、所依、形象、对治四种远离[15]的缘故。

出定时：上界的善心产生下界的善心，比如原本是在色界入定，出定时已经到欲界善心上了；二无漏心在出定时，可以产生无色界的加行善；无色界的善心与二无漏心产生色界的加行善；色界的善心与二无漏心，可以产生欲界的俱生善心与加行善心。

染污定所逼恼时，是指在上界获得禅定以后，觉得自己特别了不起而心生傲慢，这时禅定已经被染污，禅定也被毁坏，于是退失到下一个禅定，这叫做染污定所逼恼时。

染污定所逼恼时：上界的有覆无记心产生下界善心，因为上界所有的烦恼都属于有覆无记法，不存在真正的不善心，所以一般上界的傲慢或认为自己的禅定是究竟解脱等，对自己的禅定产生一种贪爱，都属于一种有覆无记法，依靠这种有覆无记法会染污你的禅定。这时便会产生下一界的善心，比如第三禅的禅定，认为自己的三禅非常了不起，马上退失到第二禅；到第二禅的时候，觉得第二禅也挺好，就会退失到第一禅。

无色界的烦恼心产生色界的善心，色界的烦恼心产生欲界的善心，例如，无色界的等持若被烦恼所毁，则此众生心想：现在已失毁了等持，下面禅定的善心是殊胜的。依靠这种强烈想法的牵引，在烦恼性等持的最后无间生起禅定善心。从禅定中退失，现前欲界的善心也是同样。

一般讲六时的话，就是指前六时。在这里讲到八时，也即下面要讲的入化心和出化心两种时。

入化心时：色界的加行善之后会出现欲界与色界的两种无记化心。本来化心就是所谓的无覆无记心，这里所说的入化心与出定时基本相同，首先入定，之后出现幻化的心。比如欲界众生显示神通神变时，需要借用色界的禅定先入定，再依靠禅定心开始显现化心。

很多讲义之所以只讲六时，就是因为这里的入化心和出化心，实际与出定、入定没有多大差别。

出化心时：欲界的化心中产生色界的加行善心。

---

[15] 《颂疏》云：欲界不生无色善心者。以极远故。无色于欲界。四远故远。一所依远。二行相远。三所缘远。四对治远。所依远者。无色界心。不与欲界心为所依故　行相远者。无色界心。唯于第四禅。作苦粗障行相。必无缘欲作苦粗等行相故　所缘远者。不缘欲故　对治远者。未离欲界贪。必无能起无色界定。能为欲界恶戒等法。厌坏及断二对治故。

将上述八时和十二种心的内容铭记于心后，接下来宣说哪一心后无间产生哪些心的道理：欲界中有哪些心可以产生，比如欲界的善心、不善心、有覆无记法和无覆无记法，这四个心可以产生多少心？

欲界善心生九心，彼唯由八心中生，

不善心由十心生，彼中产生四种心。

有覆无记心亦尔，无覆五心生七心。

欲界四心中的善心作等无间缘，无间可以产生九心；“彼”指欲界善心，彼自身作为等无间缘的果，它的因有多少心呢？八种心。欲界不善心作等无间缘的果，可以从十种心中产生；彼自身作为等无间缘，从中可以产生四种心。欲界有覆无记心与不善心一样。无覆无记心作等无间缘的果，由五种心中产生；彼自己作为因，可以产生七种心。

《俱舍论》里面讲到十二种心和八时的时候，算是比较难懂的。法王如意宝以前也讲过：如果有本事，看你能不能解释《俱舍论》里“欲界善心生九心”的颂词。以前我刚到学院的时候，法王在课堂上提到，当时我想这个可能特别难。后来闻思以后也不是很难，首先刚接触的时候有点分不清楚，但是每种学问都是这样的，刚开始接触觉得有点陌生，有点困难，闻思两三遍以后，一般不会有什么困难。

《俱舍论》等很多经论都是圣者的语言，与平时凡夫人的语言比较起来，可能的确有点难，但就像格鲁派格西所讲的一样，将从未串习过的重新串习，以及从无始以来串习的舍弃，这两件事情不是很容易。从无始以来，我们一直在闲谈等方面的习气比较多，记得也清楚，像《俱舍论》里面的道理，可能以前没有串习过，现在学习有一点点困难，但只要认真去研究，我觉得也不会很困难的。

欲界善心无间可以产生九心，哪九种心呢？即相续时欲界的善心，也即欲界善心作为因产生欲界的善心。同地时欲界的不善心、有覆无记心与无覆无记心。因此，欲界自己相续时和同地时共有四种心。依靠欲界的善心来入定，不管是一禅未至定还是殊胜正禅，可以产生入定时色界的加行善心。依靠欲界的善心，可以现前有学道也即预流果、一来果、无来果的无漏心；也可以现前无学道阿罗汉果的无漏心。再加上结生时上两界的两种有覆无记心，因为死时以善心死亡转生到上两界，而结生时产生上两界的烦恼心——有覆无记心。

此处所说的欲界的善心可以产生九种心，并不一定非要产生九种心，而且也不可能同时产生，但是以欲界的一个善心，可以产生上述九种心。

反过来讲，欲界的善心由多少心来产生呢？欲界善心作为等无间缘的果，只能由八心中产生，即相续时与同地时自地的四心，也就是相续时欲界的善心产生欲界的善心，同地时的有覆无记心、无覆无记心、不善心可以产生欲界善心。出定时色界的加行善心可以产生欲界善心；出定时的二无漏心也可以产生

欲界善心。染污定所逼恼时，色界的有覆无记心作为因，觉得色界禅定非常了不起而生傲慢，这时从色界禅定退失，产生欲界善心。

欲界的不善心由十心产生，是哪十种心呢？相续时与同地时自地的四心，可以如前类推，这里不再重复；结生时上两界的善心、有覆无记和无覆无记心，因为结生时一定是不善心或有覆无记心，因此以上两界的这三种心可以产生欲界的不善心，每界各三种，共六心。欲界四心加上色界和无色界各三心，共十种心。

反过来，欲界的不善心只产生自地的四心，也即相续时的一心和同地时的三心，共有四心。

欲界的有覆无记心也与欲界的不善心一样，由十心产生、产生四心，可依此类推。

欲界的无覆无记心由五心产生，即相续时与同地时自地的四心，加上入化心时的加行善心， 比如以色界的善心入于化心，显示各种幻化。欲界的无覆无记心无间产生七心，哪七种心呢？即相续时与同地时自地四心；出化心时色界的加行善心；结生到上两界时的两种有覆无记心。

第五十一课

1. 以色界心作为等无间缘，分别可以产生几心？又由几心中出生？

2. 以无色界心作为等无间缘，分别可以产生几心？又由几心中出生？

第二品旁述因果及缘中正在讲四缘，现在是广说等无间缘。

整个三界当中，有漏和无漏的心或者说世间和出世间的心，归纳起来有十二种，这十二种心在八种情况下，互相之间如何产生呢？

前面已经分析了欲界四心——善心、不善心、有覆无记心和无覆无记心，这四种心自己作等无间缘产生多少心，以及有几心作为等无间缘可以产生这四心？下面讲色界和无色界的心如何产生，其中包括两方面的内容：色界中的善心、有覆无记心、无覆无记心三心，自己作为等无间缘产生哪些心？有几心作为等无间缘可以产生这三心？这是第一个内容。第二个内容主要讲无色界，同样也有三种心，即除去不善心以外的善心、有覆无记心和无覆无记心，这三心作等无间缘产生哪些心？有几心作为等无间缘可以产生这三心？

一般单单解释《俱舍论》颂词的时候，恐怕有点困难，因为现在的有些讲义没有科判，这样的话，很多人不知道三界的心应该如何分。藏传佛教中对科判分析得比较细致，在讲因果及缘的时候为什么讲三界的心呢？因为等无间缘主要在心和心所方面安立，其他的不相应行法和无情法没有安立等无间缘。

色界善心生十一，彼由九心无间生，

有覆由八心中生，彼心产生六种心，

无覆无记三心生，彼中产生六种心。

色界的善心作为等无间缘，可以产生十一种心；它自己依靠九种心可以产生。色界的有覆无记心，有八种心作为等无间缘可以产生彼，而它自己作等无间缘可以产生六种心。色界无覆无记心由三种心作等无间缘而产生，它自己作等无间缘，可以从中产生六种心。

色界的善心产生十一心，哪十一种心呢？

相续时自地的善心，它自己前刹那产生后刹那。

同地时，分析欲界时有三种心，即不善心、有覆无记心和无覆无记心，但在色界只有无覆无记心和有覆无记心，不存在不善心。因此同时地有两种心——有覆无记心和无覆无记心。其中加行善心中产生三种无覆无记心，也就是除工巧心以外的异熟心、化心和威仪心三种；俱生善心中出现化心，化心中出现异熟生与威仪心，这是它们之间的内部关系。有覆无记心是怎么产生的呢？有覆无记心由异熟生与威仪心中产生。总体来说，就是善心中产生无覆无记心，无覆无记心中产生有覆无记心。这是自地的三心。

出定时，依靠色界的善心，可以产生欲界的俱生善和加行善两种心。

入化心时，依靠色界的善心显现化心，这时可以产生欲界的无覆无记心。

依靠色界的善心死亡以后，结生时会出现欲界的不善心、有覆无记的烦恼心，另外若转生到无色界，则可以出现无色界的有覆无记心。

再加上入定时，可以产生无色界的加行善心，以及有学道无学道的二无漏心。

以上是依靠色界善心可以产生的十一种心。

反过来说，色界的善心由九种心中无间产生，即相续时的善心；同地时由化心所生的加行善心、异熟生与威仪心二者所生的俱生善心。按理来说，在同地时应该是有覆无记心和无覆无记心两种，按照蒋扬洛德旺波尊者的分法，没有提及这两种，而是说化心所生的加行善心、异熟生与威仪心二者所生的俱生善心。按照《自释》的观点，色界的无覆无记心和有覆无记心可以产生色界善心。这是自地的三心。

入定时欲界的加行善心，也即欲界时依靠加行善闻思修行，最后入定时出现色界善心。出化心时欲界的无覆无记心，可以现前色界的善心。

出定时，依靠无色界的加行善以及有学无学的二无漏心，可以现前色界的善心。还有染污定所逼恼时，因为无色界的禅定受到染污，依无色界的有覆无记心可以产生色界的善心。

色界的有覆无记心由八心产生，即相续时与同地时自地的三心，与前相同。结生时欲界的善心可以产生色界的有覆无记心，因为依靠欲界善心死亡后，转生到色界时的生心是有覆无记；欲界的异熟生与威仪的无覆无记心也可以产生

色界善心。无色界不包括加行善的三心，可以产生色界有覆无记心，这是指结生时。

色界的有覆无记心中产生六心，即相续时与同地时的善心、无覆无记心，这是自地三心；结生时，依靠色界的有覆无记心死亡，可以产生欲界的不善心与有覆无记心；染污定所逼恼时，因为对色界禅定生起染污心导致禅定毁坏，可以出现欲界的俱生善和加行善。以色界有覆无记心不会生起无色界的心。

另外，不会出现入定时、出定时、入化心时、出化心时，因为色界的有覆无记心不能作为入定的依处。就好像有些坏人只能打架，不会做好事，同样，有覆无记心的性质很恶劣，只有自地二时，以及结生时和染污定所逼恼时，可以产生这些心，除此以外不能作为依处。

很多学《俱舍论》的人认为此处的内容比较复杂……刚开始确实有点复杂，但是详细了解前面的十二种心和八时以后，还是比较好懂的。我讲课的速度不是很快，法王如意宝讲得很快，有时候我翻译出来一句，法王好像已经讲了很多，而且内容特别丰富。以前刚来的时候，法王有时候讲深一点的法，我就根本记不住，刚刚写一个字，法王已经讲了很多内容了。

色界的无覆无记心通过三种心来产生，哪三种心呢？一是无覆无记心，相续时自己可以产生自己，化心、威仪与异熟二者互生；同地时由加行善可以产生三种无覆无记心；同地时的俱生善心也可以产生。其他的入定时、出定时、入化心时、出化心时，还有染污定所逼恼时，没有产生色界无覆无记心的机会。因此，色界的无覆无记心全部由自地的三种心产生，即相续时自己产生自己和同地时的两种善心。俱生善心与化心产生的两种有覆无记心。色界的无覆无记心作为等无间缘可以产生多少心呢？可以产生六种心。即相续时自己所生的化心，威仪与异熟生互为产生。同地时自地的善心与有覆无记心。这是自地三心。结生时，欲界的不善心与有覆无记心、无色界的有覆无记心，色界众生以无覆无记心死亡后，转生到欲界时，或者以不善心结生，或者以有覆无记心结生，有两种可能性；若转生到无色界，生心必定是有覆无记心。除此以外，色界的无覆无记心不能作为入定的依处，因此不能产生其他心。

有学道和无学道的无漏心能否依靠色界的无覆无记心现前呢？不能。因为二无漏心必须依靠色界或者欲界的善心来现前。

下面分析无色界也是同样，前面的道理都明白的话，无色界也就好懂了。无色界不会有不善心，只有有覆无记心、无覆无记心和善心三种。希望有些刚开始学习《俱舍论》的人，对于有覆无记心、无覆无记心等名词如果不懂，可以在堪布堪姆或者头脑比较清晰一点的金刚道友面前问一问。尤其是辅导的过程中，如果不懂就马上问，下来过后互相讨论，这个很重要。

无色无覆亦同彼，善心产生九种心，

彼由六心中产生，有覆七心生七心。

色界的无覆无记心由三种心可以产生，它自己可以产生六心，无色界的无覆无记心与之相同。无色界的善心可以产生九种心，反过来，它自己由六种心来产生。无色界的有覆无记心可以从七心中产生，它自己作等无间缘也可以产生七心。

个别金刚道友以前学习物理、数学的时候，人脑与电脑基本没什么差别，记得也非常清楚，算得也特别快。世间上的很多知识，有些地方对现在的生活有一点用处，有些根本用不上，比如数学里的有些方程式、推理公式，现在的工作和家庭当中好像都用不到。但是《俱舍论》当中的道理，全部是分析三界众生的心态，如果对这一点如理如实地分析，对于通达万法有非常大的必要性。所以，以前在其他地方非常聪明的脑袋，应该在这里好好用一用。

色界的无覆无记心由三心产生，它产生六心，同样，无色界的无覆无记心也可依此类推，即相续时的异熟生，同地时通过加行善心、俱生善心和有覆无记心，由自地的三心中可以产生无色界的无覆无记心。

由无色界的无覆无记心产生的六心是哪些呢?

结生时欲界的二烦恼心——不善心与有覆无记心，比如无色界以无覆无记心死亡后，直接堕入到欲界，也许是不善心结生，也许是有覆无记心结生，有两种可能性。

在结生的时候，色界的有覆无记心也可以产生。因为从无色界以无覆无记心死亡后，转生为色界天人时应该是有覆无记心来结生的。

还有相续时自地的异熟生，同地时的善心与有覆无记心。

总的来说，无色界的无覆无记心，可以产生欲界的二心、色界一心、自地的三心，共有六种心。

无色界的善心中产生九心，即相续时善心产生善心；同地时以无色界善心作为因，可以产生无覆无记心和有覆无记心，这是自地的三心。入定时，因为无漏心必须由善心来产生，无色界众生在入定的时候，可以现前有学道和无学道的二无漏心，一般不入定的时候不能现前。出定时依靠无色界的善心现前色界的善心。结生时欲界的二烦恼心——不善心和有覆无记心，与前面相同，也是有两种可能性；若转生到色界，则现前色界的有覆无记心。

有六种心作为等无间缘可以产生无色界的善心，即相续时的善心与同地时的有覆无记心和无覆无记心，这是自地的三心。入定的时候，依靠色界的善心入定以后，可以产生无色界的善心。出定时，依靠二无漏心可以产生无色界的加行善心。除此以外，即使欲界善心也是不能现前无色界善心的，从所依、行相、所缘和对治四个方面，欲界与无色界之间存在很大的差别，比如欲界的心行相粗大，无色界心的行相细微；从对治的角度，欲界的烦恼可以通过色界一禅来对治，但是以无色界禅定却无法对治……所缘等也是如此。

无色界的有覆无记心中产生七心，即相续时与同地时自地的三心；结生时，

依靠无色界有覆无记心死亡后，转生到欲界时有可能以不善心和有覆无记心两种情况结生；若转生到色界则产生色界的有覆无记心。染污定所逼恼时，由于无色界禅定受到损害，退失到色界的时候，色界禅定的加行善法可以现前。

反过来讲，如同无色界的有覆无记心产生七心一样，它也由七心产生，即相续时与同地时自地的三心，结生时欲界和色界的二善心，还有异熟与威仪无覆无记心。

第五十二课

1. 有学心、无学心分别生几心，并由几心生？

2. 十二心如何分为二十心？

3. 何界何心现前有几心新得？

现在正在讲广说等无间缘，前面已经讲了，在八时当中，有十种心是以何种方式产生的，也即欲界四心和色界、无色界各三心。下面讲有学道和无学道的无漏心作为等无间缘，可以产生多少心？然后有多少心作为等无间缘，可以产生有学道、无学道的无漏心？

有学之心四心生，彼中产生五种心，
无学五心中产生，彼中产生四种心。

有学道的心可以由四心中产生，以有学道心作为等无间缘，从中可以产生五心。无学道的心从五种心中产生，它自己作为等无间缘可以产生四种心。

有学心由四心产生，即入定时三界的三种加行善。大家都知道，从预流果、一来果到不来果都是有学道，这些无漏心在欲界、色界和无色界中都有。比如欲界众生入定以后，现前预流果或者一来果、不来果，这就是依靠欲界的加行善产生有学道的无漏心；色界和无色界也是同样，因此说有学道的心可以从三界的三种加行善心中产生。还有相续时有学心本身，也就是它自己产生第二刹那有学道的心。

这里没有同地时，因为同地时的心全部包括在三界当中。比如欲界的心产生无漏心，后面产生的心如果属于有学道无漏心，就不属于三界。还有出化心时、入化心时等，在这些阶段不能现前有学道的心。因此，整个三界的心当中，只有四心可以现前有学道的无漏心。

反过来讲，有学道的心作为等无间缘可以产生五种心，即出定时欲界的二善心，有学道的无来果、一来果在出定时，可以现前欲界的俱生善和加行善，也可以现前上二界的加行善心；相续时，以有学道心本身作为因，第二刹那可以现前有学心；入定时于有学金刚定末际无间生起无学灭尽智，也即无来果最

后入于金刚定以后，依等无间缘生起无学道的灭尽智——无学道阿罗汉的心。因此，有学道的心作为因可以产生五种心。

一般来讲，有部宗认为：佛陀的无二智也就是灭尽智，需要依靠因缘产生。不管阿罗汉还是佛陀，他的灭尽智实际是金刚定末尾产生的。因此，有部宗为什么认为依靠因缘可以现前无为法呢？灭尽智本来是抉择灭无为法，但是通过有学道等因缘可以现前。

大乘的说法有点不同，他说并不是真正的因和果，而是能遣和所遣。《大圆满心性休息大车疏》中也讲了，大乘认为将障碍遣除以后，佛陀的如所有智和尽所有智自然现前。但小乘认为，佛陀的无二智慧也好，阿罗汉的无二智慧也好，前面的因就是有学道的智慧，这里也说了，以有学道心作为等无间缘现前无漏智慧。

按照有部宗的观点，金刚定属于有学道，昨前天法王如意宝也讲了，现在各教派当中对金刚定的说法不太相同，有些认为属于有学道，有些认为是无学道。一般按照《俱舍论》的观点，所谓的金刚定应该属于有学道，依靠金刚定摧毁有学道的所有细微烦恼。当然小乘没有所知障的名词，只有烦恼障和非烦恼障，其中的非烦恼障由金刚定来摧毁，最后现前无学道灭尽智。

无学道阿罗汉的心，通过五种心可以产生。不管欲界、色界、无色界，入定以后可以现前阿罗汉果位，因此入定时三界的加行善心可以产生无学心。有学金刚定心作为等无间缘，也可以现前无学道的心。相续时，第一刹那获得无学道的无漏智慧以后，第二刹那继续产生无学道的智慧。通过这五种心可以产生无学道的无漏心。

无学心中产生四心，一位阿罗汉在出定的时候，欲界的加行善和俱生善可以现前，上二界的加行善心可以现前，这是出定时的三心；相续时无学心本身。

《现观庄严论》和密宗当中对心和智慧都有区分，但在这里，所谓无学道的智慧与无学道的心，实际没有什么差别。当然一般来说，智慧是无漏清净的法，不过凡夫心也可以叫智慧，所以只是名词在不同分位的不同用法，不能认为所谓的心全部不清净。比如大圆满讲到菩提心时有两种解释方法，大乘发无上菩提心时，利益众生的心叫做菩提心；《实相宝藏论》或者荣索班智达讲《入大乘论》的时候说，所谓的菩提心是真正认识本心时出现的一种智慧。大家如果以后学习《七宝藏》中的《法界宝藏论》、《实相宝藏论》，或者学习荣索班智达有关密法方面的教言，经常会出现菩提心这个名词，这时，所谓的心并不是具有能取所取的凡夫心，应该是远离二边的觉性。因此，有时候有学道的心、无学道的心是指无漏智慧，对于这些名词一定要正确理解其含义，首先依靠文字了知名称，再依靠名称了知词句，这一点至关重要。

这以上十二心的等无间缘已宣说完毕。

戊二、分析二十心：

十二心亦分二十，生于三界分二心，
俱生加行之善心，许异熟生威仪心，
工巧化心四无记，色界之中除工巧。

三界中的善心可以继续分，也就是加行善和俱生善。这样一来，所谓的十二心可以再加上三种心，即十五心。欲界的无覆无记法有四种心，哪四种呢？异熟生、威仪心、工巧心和化心。将欲界中原先的无覆无记心分为四个，总共十八种心。另外，色界中不存在欲界一样的工巧，因为所有的无量宫殿、衣物等都是自然而成，所以色界无覆无记心中除去工巧心，共有三种。因此总共有二十种心。

上述的十二心也可以广分为二十心，那么是如何分的呢？

三界中有或以前转生到何处与生俱来的俱生善心，不论欲界还是色界、无色界，当你转生到那里的时候，你的俱生善心中有时会出现。比如欲界众生转生到色界时，色界的俱生善在中阴阶段就会出现。观待现前得绳本体的加行善心。三界各有两种，十二加三，就有十五心了。

若想：只有这十五心吗？

不是，还有不观待士夫勤作而由异熟因自然而生的心（即异熟生心），也就是说六识聚任何一者均可，它的所缘是六境。

注释当中不是很明显，意思就是说，无覆无记心单独拿出来又可以分为四种。

第一种是异熟生心，就是前世自己做善业或者恶业的异熟果报，比如性格良善或恶劣等，这是他的性格特点。若对异熟心再作分析，眼识、耳识等六识聚中的任一者，都可以属于异熟生心，实际上，它缘于外境的色声香味触等六境产生，因此叫做六识聚的心，或者异熟性的心。

第二种无覆无记心，是指缘外界之坐垫等与自己之肢体的香、味、触与威仪的威仪心，也就是依靠自己的身体等产生的触觉、受觉等。大家都知道，平时的行住坐卧既不是善心也不是恶心，比如很多人在一种既没有生起善心也没生起嗔恨心的状态当中，喝着茶，一下午迷迷糊糊地过去了，这就是威仪心。

第三种是缘色等对境的工巧心，它有四种，也即缘色香味触四境，包括缘声学工巧而分的心，因为世间工巧学都是为了外面的五境。

第四种是缘色等四对境而幻化出的化心。一般欲界众生依靠色界心显示神变，幻化出各种各样的色香味触而去享用等。所谓的化心不是善不是恶，是一种无记的状态。

前面已经讲了，无覆无记心对解脱不起障碍，所以叫无覆；因为不是善也不是恶，叫做无记。从欲界角度来讲，无覆无记法有上述四种——异熟生、工巧心、威仪心、化心，如此便有十八心。色界当中没有工巧心，其他的异熟生、威仪心和化心是有的，之所以无有工巧，是由于色界的住所与资具等远离勤作，

如此一来共有二十心。无色界只有异熟生一个无覆无记心。

为什么善心要分为俱生善和加行善两种呢？一般来讲，如果死心是善心，则必定是在俱生善上死。入定时，不能在俱生善上入定，应该是在加行善上入定。死亡时可以在异熟生心或威仪心上死，不会在工巧心、化心中死亡。

因此在二十心中详细区分这些心的原因就是如此，四种无覆无记法有时只有其中的三种或者一种。比如以无覆无记心死亡的时候，只有异熟生或威仪心中死。

戊三、观察十二心中何者新得：

下面讲一下十二心中哪些心是新得的。

三界烦恼性之心，六心六心二心得，
转色界善三心得，有学四心余本身。

欲界、色界、无色界的烦恼心得到的时候，六心、六心、二心得。欲界的一个烦恼心现前时，有六心重新获得；色界现前的烦恼心即有覆无记心，这时会有六心重新获得；无色界烦恼心现前的时候，有两种心重新获得。转生到色界的善心现前时，有三心重新获得；有学心通过四心获得。除上述几种心以外的其他心，只有通过本身得绳获得，没有其他新得的得绳。

前面所说十二心互为等无间缘的概念，有部宗、经部宗乃至中观宗以上都可以承认，但这里有关十二心的新得，只有有部宗承认。前面也讲过，得绳是有部宗的一种特殊观点，蒋扬洛德旺波尊者也说，对于这种观点，大阿阇黎是不承认的。

当然，对于新得这个概念，一般经部宗以上的宗派可能不好理解。但是按照有部的观点，若问：现前十二心任何一种时，有几心新得呢？

分析十二心的时候讲过，三界都有烦恼心，但只有欲界才有不善心，而色界、无色界只有有覆无记心。三界的烦恼心当中，欲界烦恼性心现前时可有六心重新获得，哪六种心呢？即从无色界与色界转生到欲界时，欲界的二烦恼性心、俱生善心，这三心的得绳可以得到；欲界身份的阿罗汉，生起欲界烦恼心而使阿罗汉果退失时，无色界和色界的两个有覆无记心重新获得，原先是无学阿罗汉的心，现在变成有学心。

这六种心，有部宗并不承认为同时产生。比如阿罗汉退失的时候，色界无色界的二烦恼心和有学心可以同时产生，转生到欲界时，可以得到两种烦恼心和俱生善，应该有两种情况

这里讲的内容，主要从得绳方面理解，不然真正用义理观察的时候不一定成立，像前面所讲的烦恼心产生的时候，到底产生俱生善还是产生二烦恼心，通过等无间缘真正去观察的时候根本靠不住。所以，此处的内容不能与有部宗

的观点分开，一旦分开，想以理成立恐怕有点困难。

同样的道理，色界烦恼性心现前时有六心重新获得，即从无色界转生到色界时，色界的烦恼性心与俱生善心、二化心——色界化心和欲界化心；色界的烦恼性心使阿罗汉果退失时，无色界的烦恼性心与有学心。这也不是同时获得，而是指会有这两种情况。

无色界的烦恼性心现前时，可有二心重新获得，即无色界的烦恼心使阿罗汉果退失时，无色界自己的烦恼性心和有学心可以现前。

阿罗汉退失的道理，也是有部宗的观点，经部以上没有阿罗汉退转的概念。麦彭仁波切在《智者入门》中也说：圣者退转以后在很快时间当中可以恢复原来的状态。比如一位身体很好的勇士，在路上绊倒的时候马上可以站起来。不像有些脆弱的人一样，在泥水里面绊倒以后，水桶也是咚咚咚……开始滚下去了，自己也哭起来："我绊倒了，有没有人救我？"勇士不会这样的，马上就会恢复原来的状态。

这里讲到，在退失的情况下，无色界的阿罗汉马上现前有覆无记心以及原来有学道的无来果，之后很快会恢复。

以上是三界中烦恼心产生的情况。

转生色界的善心现前时，有三心新得，哪三种心呢？即以一禅未至定远离对欲界贪欲时色界的善心，依靠一禅未至定可以断除欲界中的九品烦恼，这是以出世间道获得。还有以世间道远离欲界贪欲时的二化心，这种情况不一定是圣者，有些凡夫人通过世间道也可以断除欲界所有的烦恼。修持这种禅定未证悟无我。修道分两种，真正的修道就像大乘的修道一样，证悟预流果以后继续修持；还有世间修道，依靠世间学问断除欲界的烦恼，这时出现欲界化心和色界化心。

有学心现前时，可重新得四心，即第一无漏时的有学心，原来是加行道，之后获得见道第一刹那无漏心；以无漏道远离欲界贪欲时的二化心——欲界和色界的化心，这是出世间道；以无漏道远离对色界贪欲时无色界的善心。

一般转生到色界的善心可以现前三种心，也即三种心重新获得。与有学心应该分开，有学心有四种心的新得。

剩余的六心，即欲界、无色界的善心、无学心、三界的无覆无记心现前时，除了它们本身以外，没有其他重新获得。

俱舍论第二分别根品释终